<36607380030019

Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft

von

J. E. von Berger,

Königl. Dänischem Etatsrath und ordentlichem Lehrer der Philosophie an der Universität zu Kiel.

Vierter und letzter Theil.

zur

Ethik, philosophischen Rechtslehre und Religionsphilosophie.

Altona
bei J. F. Hammerich
1827.

Grundzüge

der

Sittenlehre

der

philosophischen Rechts- und Staatslehre

und

der Religionsphilosophie

von

J. E. von Berger,

Königl. Dänischem Etatsrath und ordentlichem Lehrer der Philosophie an der Universität zu Kiel.

Altona

bei J. F. Hammerich

1827.

Vorbericht.

Den Freunden philosophischer Forschungen übergebe ich hiemit, der Zusage gemäs, den vierten und letzten Theil dieser skeptisch vorbereitenden Grundzüge, der einen Zeitraum von nicht weniger als neun Jahren zwischen sich und dem ersten liegen sieht. Hätte ich mir die Horazische Regel gleich Anfangs für das Ganze zum Gesetz machen können — doch wer vermag dem

Genius zu widerstreben? — so würde ich jetzt freilich wohl im Stande gewesen seyn, diesem Ganzen eine grössere Vollkommenheit und innere Haltung zu geben, ein genaueres Ebenmaaß namentlich seiner einzelnen Theile und Glieder. So würde ich, wenn ich jetzt das Werk von Neuem anlegen sollte, manche besondre naturwissenschaftliche Lehren viel kürzer, die psychologischen und logischen hingegen um so ausführlicher und in strengerem Zusammenhange abhandeln, als es nun der Fall geworden ist, da sich diese letzteren Lehren im ersten und dritten Theile von einander getrennt finden. Doch war diese Wiederholung nothwendig, um meine sich allmählig entwickelnde Idee der Darstellung des Ganzen in der aufsteigenden Betrachtungsweise wenigstens im Allgemeinen auszuführen; daher ich denn auch in diesem letzten Theile wieder bemüht gewesen bin, durch Rückblick und zusammengedrängte Darstellungen früherer Lehren diese leitende Idee noch mehr ins Licht zu stellen. — So erkenne ich überhaupt diese und andre Mängel des Werks vollkommen an, und würde leicht

eine nicht wenig strenge Selbstrecension zu entwerfen bereit seyn — ohne dennoch auf die Hofnung gern verzichten zu mögen, nach Maaß meiner Kräfte auch so schon einen kleinen Beitrag zur tieferen Begründung und deutlicheren Darstellung derjenigen höheren Erkenntnisse geliefert zu haben, auf welche das Streben des menschlichen Geistes oder der Philosophie unablässig wird gerichtet bleiben müssen; so wie ich namentlich meinen Zuhörern, deren Liebe und Theilnahme ich so viele Anregung und Ermunterung zu verdanken habe, durch dieses Werk, das freilich mehr für ein freies und eignes Nachstudium mit Beziehung auf die mündlichen Vorträge, als zu einem Leitfaden für diese selbst geeignet ist, auch noch in der Folge nützlich zu werden glauben darf. Denn eine Anleitung und Aufforderung zum eignen Forschen und Durchdenken der grossen Probleme werden sie hier finden, und dieses dürfte für die philosophische Bildung auch eben nicht das Geringste seyn! Das Schwören auf des Meisters

Worte wenigstens hat Niemanden hierin noch gefrommt.

Ueber den vorliegenden letzten Theil des Ganzen aber seyen mir noch einige besondre Vorbemerkungen in Kürze erlaubt. Die Darstellung zuvörderst — wird man vielleicht hie und da wieder zu poetisch und emphatisch finden können. Aber theils sind die Ansichten über die beste Art derselben auch wieder sehr verschieden, und wird jeder hierin auch dem eignen Genius etwas einräumen dürfen, theils sind die Gegenstände, welche der Betrachtung vorlagen, selbst von der Art, daß sie die Seele des Forschenden und Darstellenden tiefer rühren und bewegen müssen. Um so eher darf ich auf Nachsicht hierin rechnen, wenn etwa doch hie und da das rechte Maaß, worauf freilich Alles ankömmt, überschritten wäre. Doch hoffe ich, daß auch wieder Strenge und Klarheit der Forschung sowohl, als der Darstellung der gewonnenen Resultate, wo es darauf besonders ankam, nicht werde vermißt werden.

Eine zweite Bemerkung betrifft die Benutzung und Verwebung der Gedanken Anderer in den Vortrag der Lehren selbst. Nicht überall nämlich sind die Autoritäten bestimmt angegeben, weil ihre Ansichten entweder schon genauer mit den eigenen verschmolzen waren, als daß eine strengere Sonderung leicht thunlich gewesen wäre, oder weil ich die Quellen überhaupt als bekannt voraussetzen durfte. Auf jeden Fall sey durch diese allgemeine Bemerkung Jedem das Seine erhalten und dankbar wiedergegeben. So habe ich in der Darstellung der menschlichen Leidenschaften manche Züge aus dem reichhaltigen Werk von Maaß über diesen Gegenstand entlehnt, diese aber zugleich in andre Verbindungen gebracht und nach eignen Ideen verarbeitet, und so in mehreren Fällen. Genauere Citate aber aus den philosophischen Hauptwerken, auf welche sich die Untersuchung ausdrücklich bezogen findet, hielt ich für unnöthig, weil ich diese Werke den Lesern, für welche ich hauptsächlich schrieb, hinlänglich bekannt oder doch leicht zugänglich betrachten durfte. Man-

ches hat überdies aus dem Gedächtniß angeführt werden müssen, wo die Autoritäten nicht sogleich zur Hand waren. Sollte auf diese Weise aber einem Lebenden oder Abgeschiedenen Etwas beigelegt worden seyn, was er nicht genau so gedacht oder gesagt hätte, so werde es mir verziehen, und ich selbst für den Gedanken verantwortlich gemacht; oder, wo ich die Meynung etwa bestritt, möge ihre Anführung, als die einer überhaupt wenigstens möglichen, zur Ermittelung der Wahrheit sonst etwa nützlich geworden seyn.

Und dies führt mich zu einer dritten und wichtigeren Bemerkung: die häufig eingestreute Kritik und Polemik nämlich betreffend über und gegen ältere und neuere philosophische, oder politische und religiöse Denkarten, die grossen Autoritäten namentlich eines Kant, Fichte, der neuesten All—Eins Lehre u. s. f. Diese — Kritik und Polemik aber — hielt ich für höchst nöthig und nützlich, um die einfache Wahrheit, welche durch alle Systeme hindurchblickt,

eben dadurch in ein desto helleres Licht zu stellen. Wie viel man aber sonst Andern und den Altvordern in seinem eignen Wissen zu verdanken habe, und wie schwach ohne Zweifel unser eignes philosophisches Leben ohne jene grossen Vorgänger seyn würde — mag Niemand leicht inniger, also auch dankbarer, empfinden, als ich selbst, der ich fast zu geneigt oft war: zu glauben und zu bewundern — bis die Gewalt, welche jene grossen Geister über den meinigen früher ausübten, mir durch die nähere Bekanntschaft mit andern Systemen endlich zum Theil verdächtig und drückend werden mußte. Und weil es nun auch wieder eine gewisse Anstrengung, einen inneren lebhaften Kampf doch erfordert, die Geister zu überwinden und ihre Zauberformeln zu entkräften, so mag die Polemik auch hin und wieder etwas schärfer geworden seyn, als eben streng nöthig gewesen wäre, ohne daß sie jedoch, wie ich hoffe, die Pietät gegen jene grossen Lehrer, noch überhaupt die Gesetze der Humanität und des Wohlwollens gegen Andersdenkende ir-

gend verletzt hätte. Von thörigter Anmaassung, wie von feindseliger Gesinnung, weis meine Seele sich frei. Aber die Wahrheit suche und suchte ich lange mit tiefer Anstrengung meines Geistes. So war ich auch hier, bei diesen letzten und höchsten Untersuchungen, überall innig belebt und bewegt, und nicht jedes Wort konnte, wie man sagt, auf die Goldwage gelegt werden, wo es darauf ankam — die iudicia naturae von den commentis opinionum nach meiner besten Ueberzeugung endlich zu reinigen und für immer zu befreien. Doch wird auch so, ich hoffe es noch immer, kein Wort den Wahrheitsliebenden verletzen dürfen, wenn er nicht etwa empfindlicher ist, als in der freien Republik der Wissenschaft selbst ganz gut und heilsam seyn mögte. Und so bemühe ich mich daher auch selbst, die der meinigen ganz entgegen gesetzte Denkweise ruhig zu prüfen, und die schärfste Kritik der eigenen mit Gleichmuth zu vernehmen: — mit meinem hochgeachteten Collegen, H. Prof. Twesten (s. die Vorrede zu seinen eben erschienenen Vorlesungen über die

Dogmatik S. VII.) darin ganz einverstanden, es nicht sehr begreifen oder billigen zu können, wie man so oft „das schwächste Product eines Schülers oder Genossen der bedeutendsten Leistung eines Gegners vorziehen möge". Die ganz entgegengesetzte, die Denkart der Freiheit, möge vielmehr alle Forscher vereinigen, und die Wahrheit kann nicht anders, als unendlich dadurch gewinnen. So namentlich in der wichtigsten aller Untersuchungen: über das Princip der religiösen Ueberzeugungen, worüber ich eben der hohen Wichtigkeit dieser Fragen wegen noch kurz bemerken muß, daß meine Darstellung der Religionsphilosophie bei der Erscheinung jenes Werks meines Herrn Collegen — der sich sowohl durch diese gehaltvolle Arbeit, als durch seine treffliche analytische Logik auch als einen Bekenner der Philosophie bewährt hat — bereits so weit vollendet war, daß ich auf eine sonst leicht angeregte neue Untersuchung nicht füglich mehr eingehen durfte. Uebrigens werde ich jedes neue und erhebliche Argument für die supernaturalistische Ansicht stets

unbefangen zu vernehmen, und nach Kräften zu würdigen bereit seyn — mit der ewigen Bitte nur für mich selbst und Andre an den Vater des Lichts: δὸς ὀφθαλμοισιν ἰδεσθαι!. — So habe ich mich auch in der Rechtslehre gegen die *blos* historische Tendenz in dieser Wissenschaft wohl etwas lebhafter ausgesprochen, jedoch nur inwiefern diese etwa eine ganz einseitige oder gar *retrograde*, der Wissenschaft überhaupt, wie *der Philosophie des Besseren* insbesondre entsagende mögte werden wollen — was aber nirgends leicht absolut der Fall ist, und was auch freilich theoretisch ebenso inconsequent, als praktisch *trostlos* seyn würde. Denn sonst muß auch mir die historische Forschung in jeder Wissenschaft um so mehr von der höchsten Bedeutung seyn, je mehr ich diese für die Philosophie selbst schon anerkenne, und es einsehe: daß man, um selbst weiser zu werden und mit Erfolg für die Nachwelt wirken zu können, zuvor auch von der Vor- und Mitwelt *müsse gelernt haben*.

Was endlich viertens den wissenschaftlichen Inhalt dieses Bandes selbst angeht, so muß dieser freilich für sich selbst sprechen — und ich kann für ihn nur noch dieses etwa vorbemerken, wie es mir nämlich vorzüglich um die Erörterung, die skeptisch freie, der allgemeinsten Principien hier zu thun war, aus welchem Gesichtspunkt man auch die ausführlicheren Expositionen und die Wiederholungen der Hauptgedanken, so wie die kürzeren Andeutungen der besondern Lehren, die jedoch aus den Principien wohl werden abzuleiten seyn, begreiflich finden wird.

Schließlich den ermunternden Freunden und wohlwollend strengen Beurtheilern überhaupt — über mein philosophisches System, über den Weg, auf welchem ich es weiter auszubilden hoffen darf, so wie über meine etwanige künftige literarische Bemühung nur noch diese wenigen Worte. Mein und jedes System zuvörderst kann und darf ja kein anderes

seyn, als das der Natur und des in ihr wirksamen Geistes selbst, welches ist, welches wir zu erkennen und handelnd zu vollenden haben, nach welchem jedes System der Schule wieder zu prüfen ist, an dessen Wahrheit die menschlichen Gedanken wohl noch oft wieder zerschellen und sich zerstreuen werden — indeß aus diesem Kampf doch zugleich still und allmählig die Wahrheit — auch in der Erkenntniß selbst aufgeht, und in immer weiteren Kreisen wird anerkannt und verehrt werden. Demnach mögte ich, um die Anwendung zu machen, für mich selbst jetzt auch bitten, mich nicht ohne Weiteres z. B. zu den All — Eins Lehrern zu zählen — ob ich gleich allerdings auch sage, daß Alles zusammengehöre und verbunden sey, und daß es nicht mehr als ein — Weltall oder Unendliches gebe. Denn ebensosehr als diese Einheit behaupte ich auch die Vielheit und Bestimmtheit der Dinge, und fordere ich also auch die schärfste Sonderung,

Unterscheidung, mathematisch-atomistische Bestimmung der Substanzen, wenn man will, worin ich also z. B. Herbarts und andrer scharfsinniger Psychologen und Physiologen Bemühungen einen gewiß ebenso grossen Werth beilege, als jener einfachen Lehre, daß Alles verbunden sey, die ja alle Bedeutung wieder verlieren würde, wenn sie nicht auch zu sagen wüßte, welche Dinge, und wie sie sich zu dem einen Universum verbunden finden? — Aber wie zu jenem Systeme der Wahrheit gelangen, auf welchem Wege mit Sicherheit wenigstens fortschreiten? Die Antwort ist einfach und man kann sie unter andern auch wieder in einem neuen französischen Werke: Fragmens philosophiques par V. Cousin am Schluß der Vorrede lesen. In welcher Zunge sie aber auch sich aussprechen möge, die Wahrheit bleibt dieselbe, und wie Grosses wird man namentlich von dem ernsten und tiefen Geiste

des Deutschen erwarten dürfen, wenn er sich von jener einfachen Wahrheit erst allgemeiner wird überzeugen mögen, daß die ruhig wissenschaftliche Betrachtung des Seyenden, wie des Werdenden und Guten, einzig zum erwünschten Ziele führen könne, und daß alle andre Versuche des Geistes nur „unfruchtbare Qualen" für ihn selbst, für die Wissenschaft und die Zukunft seyn werden. — Die Sicherheit und einzig fördernde Kraft dieser Methode — der Beobachtung, und der wissenschaftlich fortschreitenden Verknüpfung — ist mir selbst wenigstens die immer hellere Ueberzeugung geworden, und dieser folgend werde ich daher, theils und vor Allem in meinem nächsten und erfreulichen Beruf, als Lehrer der Philosophie auf dieser Hochschule, die Wissenschaft weiter auszubilden und mitzutheilen suchen, theils auch vielleicht in der Folge die begonnene literarische Wirksamkeit wie-

der aufnehmen und fortsetzen dürfen. Und zwar würde ich zunächst einige Resultate meiner Forschungen über die (wirkliche) Geschichte des menschlichen Geistes mittheilen zu können wünschen, um sodann später eine strengere, sich mehr auf das Allgemeine beschränkende, darin aber auch wieder ausgeführtere Darstellung der Hauptlehren der Philosophie nach einem neuen Plane zu versuchen — dessen Ausführung jedoch in einiger Ferne liegt, so daß ich vorerst dieses Werk der Theilnahme und Prüfung derer empfehlen darf, für die auch schon eine neue und lebhaft sich aussprechende Forschung ein Interesse haben mag, auch unabhängig von ganz neuen und unerwarteten Aufschlüssen, die überhaupt etwas seltener seyn dürften, als diejenigen zu glauben scheinen, die so gern — ganz neue Systeme wollen! Doch so leicht ist der sonnenklare Bericht über das Universum freilich nicht.

Und so geh in die Welt, mein kleines Werk, dem ich viel gute Lebensstunden widmete, und erlebe deine Schicksale. Ist Wahrheit in dir oder Winke auch nur, sie zu finden, so wird es an Freunden und Beschützern dir nicht fehlen können.

Kiel im September 1826.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Grundzüge des allgemeinen öffentlichen oder Staatsrechts.

Dritter Abschnitt.

Drittes Buch.

Angewandte allgemeine Ethik

Oder:

Ideen

zur Sittlichen Bildung des Menschengeschlechts durch Wissenschaft und Kunst.

Einleitung.

Viertes Buch.

Philosophie der religiösen Ideen von dem Weltganzen, der Ewigkeit des Geistes, und Gott.

Allgemeine Einleitung.

Rückblick auf die Erkenntnißlehre.

Plan des Werks.

Aus der Fülle der Naturkraft zum lichteren Selbstbewußtseyn erwacht, forscht der Geist mit ernsterem Denken jener Nothwendigkeit seines Naturgetriebes, der aus ihr emporstrebenden Freiheit seiner Selbstbestimmung, dem geistigen Gesetze — der still sich regenden Gedanken, wie der äusseren weltbewegenden That, dem Gesetze und dem Endzweck des höchsten Gutes nach. Denn im Bewußtseyn dieser Freiheit und Selbstgesetzgebung, wie in der

Betrachtung des wundervollen Alls der Dinge, ahndet, denkt und glaubt er, wissend um diesen Glauben, weiter forschend über dessen Sinn und Grund, eine höchste und ewige Bestimmung, einen tief empfundenen Sieg der Geister über die, zuerst widerstrebende, nun beruhigte Natur, ihre Einigung endlich im Einen, oder in der allesversöhnenden Liebe, welche früher war, und mächtiger ist, denn die Welt.

Dies in kurzer Andeutung der Gegenstand der nun zu eröfnenden, wie zur Vollendung strebenden Untersuchung, die als eine solche auch um so besonnener zu führen ist, damit hier von Allem die größte Klarheit und Bestimmtheit — des Denkens wenigstens, des Forschens und Fragens, uns gewonnen werde, in der stillen Betrachtung, wie für das vielbewegte Leben. Denn wie lebhaft empfunden auch die Ueberzeugung der Glücklichen und Guten von der bindenden Kraft der sittlichen Wahrheiten seyn möge, wie erhebend selbst über die Schrecknisse des Todes der Glaube an eine höhere Welt sich in begeisterten Gemüthern oft möge bewiesen haben — welche vernichtende Zweifel haben sich doch auch, selbst in besseren Seelen, oft wieder vernehmen lassen: über das Wesen und die Wirklichkeit der Freiheit, über jenes höhere, die Menschheit adelnde, Gesetz der Vernunft, so wie über das Daseyn einer Geisterwelt, und ihres geistigen Urgrundes. Wie streitet man mit bedenklichem Schwanken, oder verderblichem Mistrauen, über der

Rechts= und Staatslehre sichre Gründe! Wie oft versank die durch Kunst und Wissenschaft schon gebildete Welt doch wieder in den dumpfen Abgrund der Irrthümer aller Art, ja der Laster und Verbrechen! Und zu welchem Unheil, zu welchen Greuelthaten hat jene Tochter des Himmels selbst die Sterblichen überreden mögen, wenn sie verkannt, und in wahnsinnigen Fanatismus verkehrt, dem menschlichen Geist sein inneres Licht trübte und verfinsterte! Wie verwirren sich noch oft die Gedanken über das Höchste, zu welchen Unthaten verführt noch jetzt die Gewalt des ungedachten, dumpf tönenden, Buchstabens der Religion die unmündige, in wilden Phantasien ausschweifende und geängstigte, Menschheit — und wo ist Rettung, wo Friede zu finden, als im stillkräftigen Licht des freiesten, so am Tiefsten begeisterten Denkens? — So haben wir uns, im Denken über die Freiheit, eben selbst frei zu erhalten von jedem gedankenlosen Vorurtheil; über Recht und Pflicht streng und skeptisch zu forschen, sey uns selbst schon sichres Recht, und unerläßliche Pflicht, und die Wahrheiten der Religion denkend vor allem zu ergründen, selbst die erste Religion, und jeder verborgenen Wurzelfaser des Zweifels und der blossen Meynung werde hier, wenn irgendwo, in unsern Geistern rastlos nachgespürt, damit nur der Wahrheit reiner Keim in ihnen seine Blüthen entfalten, seine Früchte reifen möge.

Bei dieser Anmahnung aber wird uns die allgemeine Frage wieder: nach den Erkenntniß=

quellen, mit neuer Bedeutsamkeit angeregt. Denn die Wichtigkeit, der Glanz und die Würde der sittlichen und religiösen Wahrheiten eben waren es auch vorzüglich, welche die Hypothesen von einem Ursprünglichen in der Erkenntniß, von angebohrnen oder erinnerten Ideen, oder schon seyenden Formen, von einem ursprünglichen kategorischen Imperativ u. s. f. psychologisch veranlassen konnten, ja wohl mußten, und man kann sagen, daß der menschliche Geist sich durch die glänzenden Systeme dieser Art selbst geehrt, seine Würde und Bestimmung beurkundet habe: — wenn sie sich auch übrigens, strenger und buchstäblicher verstanden und geprüft, nicht durchaus zu bewähren vermochten. Wie wichtig und wesentlich aber diese strengere Verständigung für das sittliche und religiöse Interesse seyn werde, ist uns so eben in Erinnerung getreten. Daher denn hier zuvörderst noch eine kurze Darlegung unserer, durch wiederholte Prüfung nur befestigten, Ueberzeugung hinsichtlich jener allgemeinen Frage, der wir denn auch, jedoch mit steter Berücksichtigung der entgegengesetzten Ansichten, in der Anwendung auf die hier vorliegenden künftigen Untersuchungen werden treu bleiben müssen.

Dem unmittelbaren Bewußtseyn nämlich, und dessen innerer Erfahrung und Geschichte, dürfte am nächsten liegen die Ansicht, welche auch äusserlich durch die Geschichte aller menschlichen Erkenntnisse im Grossen und Ganzen, am meisten bestätigt wird, diese also: zuerst ist nur das Leben, die

Natur, die Empfindung der Seele; angebohren im eigentlichen Sinn ist ihr nicht nur ihr Organismus, ihr Sinnensystem und dessen gemeinsame Kraft, oder sie ist allerdings „sich selbst eingebohren", d. h. also, sie ist und wird, sie, die sie „auf gewisse Weise Alles ist", dies sich selbst unbegreifliche, und doch ewig vertraute und vertrautere Wesen; aber sie ist, nach einem Gesetz, das sie selbst erst später als ein solches erkennen sollte, zuerst nur noch durch die Welt zur Entwikkelung ihrer Thätigkeit angeregt, somit nun empfindend, doch auch nur dieses, und sie hat daher zuerst noch keine Begriffe, oder Erkenntnisse im höheren Sinn, weil sie sogleich noch nicht scharf genug unterscheiden, nicht bestimmt genug vereinigen, zu wenig sich erinnern, also vorstellen, also unterscheidend verknüpfen und ableiten, also überhaupt denken kann; dies alles aber lernt und übt sie, oder dieses ihr höheres Leben und Wirken entwickelt sich ihr nothwendig, weil sie nämlich eine vollkommner vernehmende oder vernünftige Seele wesentlich ist, mithin auch nach Zeitgesetzen fortschreitend nothwendig werden muß. Und nun freilich — erinnernd, unterscheidend und verknüpfend, Allgemeines, oder Aehnliches und Verbundenes, als solches, weil es ist, erkennend, vermag sie auch wieder aus der so gewonnenen Erkenntniß des Allgemeinen Besonderes abzuleiten, aus Gesetzen, die sie erkannte, zu folgern, wirkliche Verhältnisse und Erfolge

vorherzubestimmen, überhaupt darum ewige, nothwendige, allgemeingültige Wahrheiten als solche zu erblicken, weil diese als ein System von Wesen, als eine lebendige Harmonie, schon sind, und weil sie selbst, als eine schauende, und als ein selbst ewiges und nothwendiges Wesen, auch ist, weil die Harmonie sich ihr darbeut, und sie — die Kraft der Erkenntniß derselben hat, welches selbst freilich als eben so gewiß und nothwendig zu beurtheilen ist, als alles Andre. Denn allerdings muß der Seele vor der wirklichen Erkenntniß auch eine, wenn man will ursprüngliche, Kraft derselben zugeschrieben werden, und wir wollen sie auch eben nicht eine leere Tafel, sondern ein sich kräftig regendes, empfindendes Wesen genannt wissen; aber darum ist diese Ursprünglichkeit doch auch noch keine andre, als die der Kraft und des Daseyns in der Allharmonie überhaupt, und es folgt aus diesem Seyn der Seele weder eine wesentliche Vielheit ihrer Kräfte, noch irgend angebohrne oder ausserzeitliche Erkenntnisse, oder deren Formen, des Raums und der Zeit z. B., oder der Kategorien, oder ein ursprünglicher Begriff der Gottheit, noch sonst irgend eine wirkliche Erkenntniß oder That, bevor sie wirklich — nun auch wirklich werden; vielmehr sind sie nur Entwickelungen und werdende Erkenntnisse und Thaten der Seele, deren Endziel sich übrigens weil sie Fortschreiten auch nicht zum voraus begränzen oder bestimmen läßt.

Aber — nach dieser Ansicht — wird uns die Seele nun wohl ein ganz sinnliches Wesen, ihr Verstand, ja ihre Vernunft, ganz nur sinnliche Erkenntnißkräfte, oder deren nur höhere Blüthen werden müssen? — Aber kennet denn Ihr das Wesen der Sinnlichkeit selbst schon genug, um sie, wie Ihr es unstreitig meynt, herabsetzen zu dürfen? Habt Ihr die Natur der Dinge, das Leben, die Empfindung, dies Erste, vielleicht ewig Unergründliche, wirklich — schon ergründet, gewogen, und nun — zu leicht befunden? ist nicht vielmehr Alles schon erfüllt von Leben, Kraft, Seele und Geist? Und wenn wir freilich durch die Sonnenkraft des Auges nur — sehen und erkennen die Wundergestalten der Schöpfung, durch das innerlich erzitternde Ohr nur — hören und vernehmen ihres Lebens Melodien, ist darum das Licht und die Gestalt, der Ton und seine Melodie, weniger wesenhaft, und auch geistig entzückend? Weil die Seele so nur erkennt, ist sie darum weniger — noch die Seele? Oder gebt uns eine Anschauung, einen Begriff von einer Vernunft, welche ohne das Auge und Ohr, ohne die lebendige Kraft ihrer Natur dennoch — eine Vernunft wäre? Ihr vermöget es nicht, es bleibt ein unbestimmter, zweifelhafter Gedanke, und von der Gottheit selbst hören wir Euch ja auf menschliche Weise reden, und so Ihr mit Vernunft reden wollt, müßt Ihr jeden Falls Euch bescheiden, nicht mehr zu wissen, als Ihr in der That und Wahr-

heit auch schon wißt. Das höhere Wirkliche und Wesenhafte aber bleibt hiebei uns allen, unabhängig von unserm Wissen vorerst, in sich selbst ewig daseyend und geschützt.

Aber der doch von einem Platon, Kant u. a. behauptete, so erfreuliche und bedeutsame Unterschied ewiger, nothwendiger, reiner Vernunftwahrheiten, und zeitlicher, zufälliger, empirischer? — Aber darin vielmehr mögen die menschlichen Seher, Platon, Kant . . . eben auch am meisten, menschlich geirrt haben, oder sie sind misverstanden worden, oder man wird auch hier von den übel berichteten an die nun etwa besser berichteten appelliren dürfen. Wir wenigstens meynen, jener Unterschied sey, real und wesentlich, somit auch wohl für die bessere und wesenhaftere Erkenntniß, eben gar keiner, und also auch kein erfreulicher, und bedeutsam also nur als psychologischer Irrthum, als (hinter hochtönenden Worten freilich) verstecktes Bekenntniß der Unwissenheit. Denn sagt es selbst, Ihr Seher des unterschiedenen Ewigen und Reinen, welche Wahrheit wäre, als solche, nicht eine ewige und reine, da sie sich alle auf das eine, gleiche, in sich selbst fest verknüpfte Wesen beziehen, dem sie als Erkenntnisse also auch zu entsprechen — wenigstens bestimmt sind? Diese Einheit und Gesetzlichkeit alles Seyns und Werdens setzen wir auch in der That überall schon voraus, und sagen daher, daß jeder sogenannte Zufall an sich eben so noth-

wendig sey und erfolge, als jener bekanntere reine Fall — des Steins gegen den Mittelpunkt der Erde, und daß z. B. auch das flüchtigste Meteor, oder die dunkelnde und wieder verschwindende Wolke, nach gleichewigen Gesetzen dahinfliege, oder sich zusammenziehe und auflöse, als nach welchen sich der mächtige Erdball selbst in gemeßner Bahn um die Sonne schwingt. Worin liegt nun hier, und so überall, der Unterschied der wirklichen Erkenntniß, als eben in ihrer augenblicklichen Beschränktheit, die man also zu lösen, nicht aber durch ein künstliches System noch enger zu binden haben würde? In subjectiver Beschränktheit, oder in subjectivem Staunen über die schon gewonnenen, aber nicht psychologisch begriffenen, und selbst tiefer erkannten Erkenntnisse, in subjectiven Wünschen, erhabenen Ahndungen und edlen Bestrebungen selbst, ist, sagen wir, jene hergebrachte Unterscheidung allein gegründet, wie wir etwas weiter im Einzelnen nachzuweisen versuchen wollen.

Einiges nämlich erkannte der menschliche Geist bald heller und bestimmter, während das unendlich Mehrere ihm verborgen blieb, oder nur in schwankenden Nebelgestalten vor seinen Blicken sich bewegte. Und nun — doch schon, und all zu früh, überhob er sich in seinem jugendlichen Denken, und sprach: dies (Erkannte) habe ich ursprünglich, oder aus eigner Machtvollkommenheit erkannt; es ist mein eigenster Begriff, oder meine Form; es ist rein, ewig, vernünftig

und alles Uebrige (eben das Schwierigere oft und Tiefere) möge immerhin schwanken, und ungewiß dämmern; es gehört ja nicht mir, und meiner dämonischen Natur, sondern jener äusseren, mannigfaltigen, täuschenden Welt der Sinne an, die tief unter mir steht, meines Blickes kaum noch würdig. — Und so vergaß er also, oder wußte und sah nur dieses nicht: wie er auch nur zu jener kleinen Erkenntniß erst gelangt sey, und meynte nun, er habe sie schon gehabt, oder erkannt, bevor er sie doch wirklich erkannte, und den Lehrsatz des Pythagoras z. B., wohl einer Hekatombe werth! habe er schon und ewig gewußt in jener überhimmlischen Welt der Ideen — eine erhabene Dichtung allerdings, ein kühner und geistreicher Traum, an welchem, wie an jedem schöneren, man sich auch ergötzen mag, ohne darum die ernstere Pflicht der Erklärung des Traumes von sich weisen zu dürfen. Denn obgleich es allerdings die ewige Seele war, welche diese reinen Wahrheiten zuerst erkannte, so soll die ewige nun doch auch diese ihre Erkenntniß selbst rein und treu in ihrer Geschichte zu erkennen sich bemühen, und auch ihre zeitliche Natur, und aller Zeiten große Gesetze ins Auge fassend, vor jeder Verwirrung, und jedem dialektischen ὕστερον πρότερον sich zu hüten wissen. So aber wird sie, die Wahrheit sagend, nun dies sagen müssen: weil eine Welt im Raume schon war, und weil mein Auge ihre Gestalten sah, und meine Hand ihre Umrisse verfolgen, und im daseyenden Raume

nun, im Sande und auf der Tafel, Linien und Figuren zeichnen, neue Curven gar finden konnte, und weil ich diese Gestalten und Verhältnisse mir anzueignen, zu erinnern und zu verknüpfen wußte, so bildete ich mir, nachbildend, lernend, erfindend auch — das Findbare — eine Geometrie und Arithmetik, so auch, nach andern Gesetzen, eine Grammatik, Logik, Naturlehre u. s. f. und ich nannte die so erkannten Wahrheiten reine, ewige, nothwendige, und dies mit Recht, während ich aber Unrecht haben würde, auf dieses geringe Wissen stolz zu seyn, und dessen Anfang und Fortschritt selbst zu übersehen, oder das Mehrere, was ich eben noch nicht weis, als unrein, unsicher, als blosse Erfahrungssache! gering zu schätzen, da ja in Wahrheit alle Wahrheit gleiche Wahrheit ist, und alle erworben, geistig errungen, werden muß, nach Gesetzen, die ich, als individuelle Seele wenigstens, nicht erst gegeben, noch zu verändern vermag, weil sie zugleich Gesetze des Weltalls und seiner Harmonien sind, worin ich, als diese Seele, nur die einzelne Harmonie selbst bin durch mein Zusammenstimmen mit allen in der allbeherrschenden einen. — Oder ist etwa der Raum z. B., und so die Zeit, nicht auch allen Dingen, und dem Universum selbst, wesentlich und eigen? Hat nicht der Weltkörper seine Gestalt, wie der Krystall, und so jedes, die seine hat? Und schauet an — den Raum nicht etwa auch das Thier, und construiren ihn nicht auch die geometrischen

Bienen oder Spinnen, und welchen Sinn könnte es haben, daß er nur *meine*, die menschliche, nicht wenigstens auch *allgemeine kosmische* Form der Anschauung wäre? Auch *irre ich mich*, ich, die ewige Seele selbst, in der Erkenntniß seiner Verhältnisse überdies noch zuerst gar sehr, und mache in meiner Unbeholfenheit den heiligen Würfel zuerst *acht* mal größer, als ich ihn, dem Orakel gehorsam, doch nur verdoppeln wollte, bis andre und schärfer geometrisirende Seelen mich die mittleren Proportionalen finden lehrten — unter welchen ich die Seele des göttlichen Platon selbst erblicke, der seine reinere Erkenntniß aus dem *übersinnlichen Ort* mitgebracht zu haben dichtete, während er es selbst am besten wissen mußte, wie er — auf dem Vorgebürge Sunium vielmehr, oder am Ilissus wandelnd, und dem Pythagoras nachrechnend, *sinnend* und forschend nur, seine höhere Geometrie sich *erwarb*. Denn wäre die Geometrie wirklich in der Art reine, ursprüngliche, Erkenntniß, wie behauptet wird, wie mögten so grobe Irrthümer überall nur in ihr *möglich* seyn, und das Brüten über die Quadratur des Kreises gar ins Irrenhaus führen können? und warum kann das Kind, und kann der Wilde, etwa nur bis *fünf* zählen, indeß die Leibnitze und Newtone transscendente Gleichungen auflösen, und Integrale finden? — So hat also auch die reine Mathematik ihre *schwachen Anfänge*, und ihre Verirrungen, wie jede andre Wissenschaft, und der Geist

sieht hier nur heller, und erbaut sich das System sicherer und früher, weil die Anschauung des höchst einfachen Gegenstandes ihm in dieser Einfachheit beharrt, die ganze Wissenschaft an diesem Faden nach logischen Gesetzen sicher und stets anschaulich fortläuft. Und so kann hier nun relativ a priori construirt und demonstrirt werden, obgleich das wahre und allgemeine prius oder primum auch für dieses Wissen in der That nichts Geringeres seyn dürfte, als das Seyn des Universums selbst, Himmel und Erde in ihren gemessenen Räumen, mit ihren Bewegungen und tiefen Lebenskräften, welche den sehenden, fühlenden — Berechner von Sonnenbahnen — aus der Fülle der Generationen ans Licht riefen — als ein Kind gebohren werden liessen, welches, anschauend, lernend, sich entwikkelnd, so der begeisterte Seher des Ewigen ward, aus dem er nun auch sein zeitiges Wesen selbst hervorgehen sah, um es zu erkennen — und erkannt und befreit zurückzugeben in die unendliche Woge des Lebens. — Sodann aber erkennt und lehrt ja auch nicht der Geometer allein, sondern auch der Physiker so manches nachher wieder kühn und sicher zum voraus, und weissagt z. B. Sonnenfinsternisse, oder leitet gar die Blitze des Wolkenbeherrschers — weil nämlich auch ihm ein wesentlicher Grund gegeben ward, die Natur und ihre Gesetze, ewige Principien also, aus denen er nun ebenfalls logisch folgern, gegenwärtige und kommende Verhältnisse, ursprünglich in

diesem Sinn, bestimmen kann, und der Unterschied ist nur dieser, daß die Grundlage hier tiefer und reicher wird, daß die Principien eine größere Fülle und Verwickelung in sich aufnehmen, während der Mathematiker zunächst nur des Daseyns des Raumes, und der Möglichkeit der Bewegung, und der Zeit (dieser aber auch nothwendig) bedarf, um seine leeren Räume nun mit idealen Gestalten gleichsam schaffend zu erfüllen, und die wesenlose Eins nach Gesetzen zu sich selbst zu fügen, und wieder aufzulösen. In den übrigen Wissenschaften aber, wo die Gründe tiefer liegen, die Kräfte und Gesetze des Daseyns sich immer mehr verwickeln und verbergen, müssen die Ableitungen auch begreiflich mit jedem Schritte schwieriger werden, und so geschah es, daß eine gewisse einsamstolze Schulphilosophie sich von diesem Weltchaos allmählig zurückzog, und dem vulgus der Physiker, Psychologen u. s. w. die empirische Unendlichkeit zu beliebiger Beobachtung, zu Versuchen und Hypothesen, großmüthig zu überlassen sich bewogen fand! Zum Ersatz jedoch für diese aufgegebene bunte und bewegte Wirklichkeit, und weil sie an Raum und Zeit doch nicht genug hatte, vielmehr, als Meisterinn der Schule, fast — Alles, rein und a priori gar, wissen mußte, erfand sie sich — was hier übrigens absque omni invidia gesagt nur die Schulphilosophie im Monde gelten mag — in der engen Klause ihre eigne ursprüngliche Wissenschaft vom Dinge überhaupt, von der

Welt, von der Seele, und von Gott, und nannte diese marklose Abschattung des Daseyns mit einem historisch dargebotenen, aber verfänglichen Namen: Metaphysik — ein System von vielen Worten also, und einigen Begriffen, denen aber die Anschauung, der bestimmte Sinn, und die Anwendbarkeit auf die Phänomene nicht selten abgieng. Und auch hier nun, wie auch in der (nur etwas anders gestellten) Kantischen transscendentalen Logik, der Misverstand eines Begriffs vor dem Begriff, einer daseyenden Urtheilsform, einer fertigen Kategorie — der Ursächlichkeit z. B. Denn wenn Kant gleich darin Recht hatte, daß er das grosse Gesetz der Causalverbindung als ein allgemeines und nothwendiges aller Erfahrung betrachtet wissen wollte, so war es darum nicht nöthig, den Begriff selbst als einen schon daseyenden (Stammbegriff) zu behandeln, und die doch auch wichtige (von Hume angeregte) Untersuchung über die psychologische Entstehung und Anwendung desselben bei Seite zu setzen. Denn überhaupt ist ja auch durch allgemeine Begriffe für die Erklärung der Weltphänomene noch gar wenig gewonnen, wie der wahrhaft philosophirende Physiker dies am besten weis, dem es freilich nicht in den Sinn kommen kann, irgendwo eine Wirkung ohne Ursache zu träumen, womit er sich aber auch eben noch nicht sehr weise dünkt. Denn gewissermaassen ist der Satz ganz analytisch oder axiomatisch, daß, was geschehn, aus der Kraft eines

Früheren, Ursächlichen geschehen müsse. Ganz andrer und schwierigerer Art aber sind die Fragen: was denn überhaupt Ursache sey in der Welt, und was nur Wirkung? wo jene aufhöre zu wirken, und diese fortlaufe? nach welchen Gesetzen jedes wirke? wie viele und welche Ursachen oder Kräfte in einem bestimmten Fall zusammenwirken? was erste Ursache sey in der Natur, und alles Werdens Anfang? — Fragen, welche jedem Denkenden sogleich in den Sinn kommen, die man aber durch die blosse Kategorie noch nicht beantwortet hat, noch so leicht beantworten wird — zu allgemeiner Zufriedenheit. So lehrte man von der einen Seite immer zu viel, unbewiesene und fast undenkbare Hypothesen als sichre Wahrheiten aufstellend, von der andern aber wieder zu wenig, indem man das Ewige und allgemeingültige in der Erkenntniß willkührlich und voreilig beschränkte, der Vollendung des neuen (bald veralteten) Systemes der Schule zum Opfer bringend die ewig jugendliche und entzückende Betrachtung des Systemes der Welt.

Endlich entstand, was oben schon bemerkt uns hier noch näher liegt, jene Lehre von ursprünglichen Erkenntnissen aus höheren Ahndungen, Strebungen und schon gewonnenen Gedanken selbst — von der Freiheit und dem Gesetz des Willens, von einer Unsterblichkeit der Seele, und von Gott. Und hier, psychologisch begreiflich zwar, dennoch aber vielleicht zu voreilig wieder, erhöhte sich der Eifer der Rede: denn, sprach man, weil diese Ueber-

zeugungen uns festgestellt bleiben müssen, und weil sie sich mit der Ansicht von dem sinnlichen Ursprung der Erkenntniß nicht vertragen wollen, so ist diese Ansicht nun aufzugeben, oder es ist neben jener sinnlichen noch eine zweite, höhere, Erkenntnißquelle anzunehmen, aus welcher jene Ideen allein mögen erklärt werden; ja die andre Lehre ist gefährlich, und dem Materialismus schon fast zu nahe verwandt. — Wir ehren jeden sittlich religiösen Eifer für die Sicherstellung jener hohen Resultate, und erkennen in den Bemühungen dieser Art selbst schon eine geistige Morgenröthe der ewigen Bestimmung des menschlichen Geistes, an welche, wer selbst geistig lebt, vorerst mit stillem Vertrauen glauben wird. Aber jene Resultate sollen unserm Blick auch — wirklich resultiren, und so erhebt sich auch hier wieder dieselbe Frage: wie man zu ihnen überall doch gelangt sey, und ob sie, bei aller ihrer Erhabenheit, nicht doch auch nur als höhere Erzeugnisse der menschlichen Denkkraft selbst aus sinnlichen Keimen zu begreifen seyen? womit sich ihre Wahrheit auch sehr wohl, ja vielleicht einzig ganz vertragen mögte. Denn sie betreffen ja eben auch künftige — höhere — Entwickelungen dieses forschenden und strebenden Geistes, dessen erstes sinnliches Daseyn und Erkennen selbst schon — nur ein geistiges seyn könnte. Ein geistiges — welches auf den unteren Stufen seiner Entwickelungen freilich nur als Kraft und Leben erschienen, so jedoch, daß in dieser seiner Natur der Geist

selbst sich schon regte, um, träumend zuerst, endlich zu dem Lichte seines Tages zu erwachen. So, und nur so vielleicht, mögten jene Bedenklichkeiten auch wieder schwinden, und alle scheinbaren Widersprüche überhaupt sich lösen. Diese oft so gedankenlos herabgesetzte Sinnenwelt ist selbst eine geistige Kraft nnd Existenz, und wir erkennen in ihr — in Raum und Zeit — immer zugleich die intelligible, die (nach Platon, Leibnitz, Kant) allein wahrhaft ist, und Wahrheit hat. In der sinnlichen die intelligible — d. h. es sind nicht zwei Welten, sondern die eine, welche, nur zuerst unvollkommner begriffen, so mit sich selbst in einen Gegensatz zu treten scheint, den aber die tiefer eindringende Erkenntniß selbst endlich harmonisch wird zu lösen wissen. Die intelligible Welt nämlich, wenn anders ihr Begriff selbst ein intelligibler werden darf, soll doch wohl die durch den Verstand schon verstandene, oder noch zu verstehende, oder durch die Vernunft schon vernommene, oder noch zu vernehmende Welt seyn. Und wenn nun, wie doch schwer zu läugnen steht, und wie die Namen: Verstand, Vernunft, selbst es auszusprechen scheinen, diese selbst nur höhere Sinnes- oder Erkenntnißkräfte überhaupt sind, ja wenn auch nur ein Band und ein Bund zwischen den mehreren verwilligt wird, so wird jene Verstandeswelt nun endlich auch nur die höhere und höher erkannte Sinnenwelt, oder diese die noch dunklere, aber doch schon dämmernde, Verstandeswelt heissen müssen,

und die Welt überhaupt, wird man sagen dürfen, erkennt und versteht sich selbst im Menschen ewig sich entwickelnd, und verklärt sich in dem eignen Geisteslicht, weil (nach dem tiefsinnigen Wort des Parmenides) nothwendig Eines — verwandt nämlich, verbunden, sich einigend — seyn muß — der Gedank' und das, wovon er Gedank' ist; dahingegen eine intelligible Welt als eine ganz andre leicht nur ein Traum und ein Unding seyn mögte. Warum überhaupt die in sich selbst doch wohl eine und einige Welt, diese geisterfüllte Unendlichkeit, noch weiter, gleichsam tadelnd, benennen, und mit sich selbst in Zwiespalt bringen? Warum ihr geflissentlich so oft wieder vorrücken, daß sie, wie es freilich wahr ist, eine Sinnenwelt sey, da sie doch, eben so wahr, auch schon eine Welt des Verstandes geworden ist? In jener andern, nur geträumten, Verstandeswelt hingegen scheint auf gewisse Weise eben der Verstand seine Rechte wieder aufgeben zu wollen, wie namentlich sein, hienieden so brauchbares, Gesetz der Causalität dort, in der Welt der Dinge an sich, nicht mehr gültig seyn sollte. Wie also, eben die Verstandeswelt will man von den Gesetzen des Verstandes selbst wieder entbinden? O Misverstand des Verstandes, wer wird dich selbst endlich ergründet und verstanden haben?

Und so viel in allgemeiner Vorbetrachtung, durch welche wir die hier näher vorliegenden Fragen: über den Ursprung der sittlichen und re-

ligiösen Begriffe insbesondre, nicht sowohl noch entschieden, als nur an die allgemeineren theoretischen haben anknüpfen wollen. Ein Zusammenhang aber und eine Aehnlichkeit der Entscheidungen ist freilich schon mehr als wahrscheinlich geworden, sofern man nicht etwa auch in dieser Beziehung zwei — wesentlich verschiedene — Erkenntnißquellen, eine theoretische und eine praktische, mögte annehmen wollen, was bald näher zu erörtern seyn wird. Ueber die angebliche Gefährlichkeit bestimmter Lehren aber endlich wird zu bemerken hinreichend seyn, wie auf jeden Fall zuletzt doch nur der Irrthum, nicht aber die Wahrheit, gefährlich oder gefährdend wird seyn können. Die beste und sicherste Lehre wird also ewig die bleiben müssen, welche, von selbst sichern Anfangsgründen ausgehend, streng und immer gründlich fortschreitet zu den Folgen, die, als wahrhafte Folgen aus wahren Gründen, nun auch selbst Wahrheiten — Befreiungen also und Beseligungen der nach ihren eignen ewigen Gesetzen erkennenden Seele seyn werden.

Ueber den Plan schließlich der folgenden Untersuchungen, und über ihr Verhältniß zu den früheren, und unter sich, bemerken wir im Allgemeinen vorerst noch Folgendes. Die praktische Philosophie nämlich wird sich hier an die Psychologie anzuschliessen haben, welche uns im Vorstellen selbst ein Moment des Strebens zeigte, und die hieraus hervorgehenden Begriffe schon von der theore-

tischen Seite bis auf einen gewissen Punkt entwikkelte, von dem also hier weiter fortzuschreiten seyn wird. Die Religionsphilosophie aber wird uns zwar auch aus den ethischen Ideen Kraft und Nahrung gezogen haben, zugleich aber auch als eine letzte und höchste Betrachtung des Geistes erscheinen, worin sein Forschen, Denken und Streben sich, wie in einer reinen Einheit, für einen Augenblick zu vollenden sucht. Als eine letzte Betrachtung — die aber zugleich auch wieder eine erste wird; denn die höchste Idee ist der Anfang und das Endziel des Forschens zugleich, die sich hier in ewiger Nähe berühren und durchdringen. Oder dieser Anfang ist ein ewiger, der nur durch seine Vollendung ganz der Anfang ist, welcher das Wort ja zuerst, auch nur noch ausspricht, und den der mächtigste Gedanke eines endlichen Geistes nur noch geahndet hat. Daher denn auch, weil dieser Anfang ein in der gesammten menschlichen Erkenntniß gleichsam allgegenwärtiger ist, die ganz verschiedenen Anordnungen dieser Lehre (von der höchsten Idee) in den verschiedenen Systemen: bald aus dem Gesichtspunkt der Naturphilosophie, wie bei den Alten vorzüglich; bald aus dem logisch-metaphysischen, wie bei den Scholastikern, bei Descartes u. A; bald aus dem ethischen endlich, wie bei Spinoza, und in andrer Weise bei Kant, dessen Ethikotheologie auch immer ihren hohen Werth behalten wird, wenn gleich seine Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, und die behaup-

tete unselige Verwirrung der ersteren in sich selbst, der einen und ewigen Vernunft zuletzt wieder hat verdächtig werden müssen. Umgekehrt hatte früher z. B. Crusius die Ethik, ja die Rechtslehre selbst, auf die Religion, oder auf den göttlichen Willen, zu gründen versucht, worüber gleichfalls im Verfolg ein Mehreres. Wie sich aber auch dies Verhältniß näher bestimmen möge, wir werden, ohne Gefahr zu irren, den inneren wirkenden Geist des Guten, Rechten und Schönen, auch schon (mit Kant) als einen höheren betrachten dürfen, dessen unendlicher Trieb den Menschen an eine ewige Geisterwelt anzuknüpfen sucht, in deren Ahndung schon er eine milde und tiefe Beruhigung findet, die ihn nun einiger mit sich selbst, heitrer und hoffender, in das Gewirre des irdischen Lebens zurückführt — aus welchem sein Geist sich sodann wieder, stark und ruhig im Bewußtseyn erfüllter Pflichten, zu der ewigen Heimath emporhebt.

Und mit diesem Vorblick gehen wir nun zu derjenigen Philosophie über, welche uns zuerst Lehren und Vorschriften über die Pflichten und die ganze Anordnung dieses Lebens zu ertheilen hat, um durch den Fortschritt der Gedanken, und die allmählige Erweiterung des Gesichtskreises, von der Anschauung des irdischen und besondern Ideals zu der des höheren und allgemeineren zuletzt wieder zurückzukehren.

Erstes Buch.

Allgemeine praktische Philosophie.

Oder:

Psychologisch-theoretische Ableitung der sittlichen Ideen überhaupt.

Γνῶθι σαυτόν.

Einleitung
zur
praktischen Philosophie überhaupt.

Wir eröfnen dies erste Buch mit einer einleitenden Betrachtung, welche zugleich in die gesammte praktische Philosophie überhaupt wird einführen dürfen. Sie soll uns, nach einem kurzen geschichtlichen Ueberblick, den **Begriff** unsrer Wissenschaft in ihrem Verhältniß zur theoretischen Philosophie, und den oft misverstandenen Gegensatz der **Theorie** und **Praxis**, näher erörtern und bestimmen, den Gang sodann der Untersuchungen in einigen allgemeinen Umrissen vorzeichnen.

Geschichtlicher Ueberblick.

Zuerst war der empfindende und emporstrebende Mensch der unendlichen Natur und dem göttlichen Wesen in ihr innig, nur unbewußt, verbunden. Dieselbe ewige Natur, welche ihn gebohren

und erzogen, hatte ihm auch seines Wesens Gesetze gegeben, die er, wie jedes andre, mit unerkannter Nothwendigkeit erfüllte. Bald jedoch regte sich in des Emporschauers schon veredelter Seele das Gefühl der Freiheit, der Wahl eines Höheren und Besseren; er brach die Frucht vom Baume der Erkenntniß, unterschied Gutes und Böses, fühlte so — aufstrebend und stets zurücksinkend — einen Widerspruch in seinem Wesen, und sah sich wie herabgefallen aus seiner Unschuldswelt, obgleich dies Gefühl selbst schon eine Erhebung über die ganze übrige Natur, das Gewinnen einer Stelle in dem Reiche der Freiheit war. Doch lange blieb, im Anschaun der übermächtigen Naturgötter, und des sie selbst beherrschenden Geschicks, das Bewußtseyn des eignen Gesetzes noch dunkel und gebunden. Der Wille der Götter war das Gesetz, die eingepflanzte Begierde und ihre Befriedigung, die Tugend und das Glück, so wie die Schuld und das Unglück, die Macht, die starke That, und das Recht, fast noch eins und ungeschieden. Die Menschen hatten bald die ersten unvollkommnen Staaten gebildet, worin später nun auch die Götter selbst die ersten Gesetze gaben: über den Gottes- und Tempeldienst, über Sitten und bürgerliche Ordnungen und Rechte, über Arbeit und Lebensweise in Haus und Feld — wunderbar verschlungene Systeme, durch welche die Verkündiger und unfehlbaren Ausleger der göttlichen Mysterien, im Bunde mit irdischen Herren, die ersten Schritte der Völker auf der großen Bahn

ihrer geistigen Entwickelung bestimmten, heilsam oft und fördernd, oft auch hemmend und verkümmernd. So die ältesten im Allgemeinen theokratischen Sitten- und Rechtssysteme des Orients, bis später im freieren Griechenland jene weisen Gesetzgeber, Solon und die übrigen, den Grund zu einer selbstständigeren und mehr gedachten Lebensweisheit legten. Eine überhaupt freiere Philosophie gieng hier nämlich auch ins Leben über, ja sie war überall zuerst eine praktische, weil sie es seyn mußte, weil die Angelegenheiten des Lebens unmittelbare Anordnung und Entscheidung forderten, und nicht erst auf allgemeine und tiefer gedachte Systeme warten konnten. Die älteste griechische Ethik finden wir daher auch theils in der bürgerlichen Gesetzgebung, theils in jenen, die Jugend aller Völker charakterisirenden, Sittensprüchen und Gnomen, die an Tempeln und Säulen eingegraben, oder durch mündliche Ueberlieferung, in der Erinnerung sich erhielten, einzelne oft sinnvolle Aussprüche der sittlichen Vernunft, aus denen das einigende Princip der Wissenschaft später die eigentlichen Moralsysteme bildete. Unter dem Schutz der schon herrschenden Gesetze nämlich konnten einzelne Weise bald in ruhiger Musse nachdenken über die selbstgeschaffene erste Welt der Freiheit; so entwickelte sich aus der alten Naturphilosophie und Dialektik eine bestimmter gesonderte Speculation über das Wesen der Tugend, über Rechte und Pflichten im bürgerlichen Leben, über das letzte und höchste

Gut. Pythagoras dachte seine Harmonien — des Lebens der sterblichen Menschen — wie der Sphären des geordneten Alls, und Sokrates — führte die Philosophie von der ihm fast zu müssig dünkenden Himmelsbeschauung zurück, und in die Wohnungen und Versammlungen der Menschen ein, von denen er mehr zu lernen hoffte, als von den Bäumen und Wiesengründen, deren Bilder ihm unbemerkt vorüber schwanden, wenn er in sich selbst vertieft der Stimme seines Genius lauschte, die ihn lehrte, wie das Schöne auch das Gute, und die Tugend auch der Seele höchstes Glück sey. Doch schon verwirrten und theilten sich die Schüler und Nachfolger in harten Gegensätzen — der Lust und der Tugend, des äusseren Guts und des inneren Gebots, indeß Platon, Aristoteles und die strenge Stoa im Allgemeinen festhielten an der mit sich selbst einigen Lehre von einer höheren Vollkommenheit der Seele, von einem ungebeugten ewigen Gesetz, von der inneren, über Tod und Leben erhabenen Schönheit der Tugend. Und in diesem Kampf, und durch das Bedürfniß strengerer Begriffsbestimmung, gewann die Wissenschaft von den menschlichen Angelegenheiten (im Gegensatz gegen die von den göttlichen, oder die Naturphilosophie) theils als Wissenschaft vom Guten (Ethik) theils als die königliche Staatskunst, oder als die Lehre vom Gerechten, und der Beförderung der Gerechtigkeit im Staat, bald ihre eigenthümliche Gestalt, und das alte System theilte sich, entweder, wie bei

den Peripatetikern, in zwei Haupttheile: theoretische und praktische Philosophie, oder, wie bei den Akademikern und Stoikern, in die drei der Physik, Logik und Ethik, wobei diese im Allgemeinen die letzte und höchste Stelle behauptete, als die Seele des Ganzen bezeichnet, oder als die edle Frucht im gesicherten Garten der Erkenntniß. Immer aber hielten die eben so tiefsinnig als natürlich philosophirenden Alten zugleich fest an der Einheit der Wissenschaft, und keinem fiel es leicht ein, daß eine gründliche praktische Philosophie der tieferen Naturkenntniß, oder der scharfsondernden und prüfenden Dialektik irgend entbehren könne, während jetzt auch der höhere Praktiker, zum grossen Nachtheil eben der praktischen Weisheit selbst, von Himmel und Erde, und von den ersten Gründen alles Wissens und Denkens, in seiner philosophischen Unschuld oft nur ein Kleinstes etwa glaubt wissen zu dürfen, und auch so, in dieser Unwissenheit, Staaten und Völker glücklich zu leiten, und mit weisen Gesetzen zu versehen hofft. So war den Alten auch die Tugend- und Rechtslehre noch inniger verbunden, und der fast zu herbe und praktisch bedenkliche Gegensatz beider, wie er sich in neueren Systemen ausgebildet hat, dort so nicht zu finden. — Früh also, in jenem bald zerstörten, einst wieder aufblühenden? Heiligthum der Athene, die so gerüstet schon dem denkenden Haupte Zeus entsprang, erhoben sich jene tiefgedachte Systeme praktischer Weltweisheit, deren, durch die neupla-

tonische Exstase schon etwas verwirrter, Geist die grübelnde, rastlos disputirende, unter hierarchischem Druck seufzende, aber stets kämpfende, und aus der Zeiten Barbarei sich endlich befreiende Scholastik nur in einzelnen Funken zu beleben vermogte, bis später, nach der Wiedergeburt der Wissenschaften, durch ein freudigeres Studium jenes klassischen Alterthums, unter freieren politischen und kirchlichen Verhältnissen, auch die Philosophie über das Rechte und Gute, und über den Staat, freier wiedererstand, und die alten großen Fragen nun mit frischer Denkkraft und erweitertem Blick unter den gebildeten Völkern Europas, in den eignen durch die Musen bald verschönerten Sprachen, lebhafter wieder und verständlicher erörtert wurden. Denn überall wirkte die Philosophie kräftiger auch auf das Leben wieder ein, und bestimmte die Gestalt der Welt, der Staaten, wie der Religionssysteme, mit leise fortschreitender doch unwiderstehlicher Gewalt. Und zwar sehen wir auch in der neueren Geschichte der praktischen Disciplinen diesen ihren Einfluß auf das Leben mit den allgemeineren Ansichten der Denker in der genauesten Verbindung stehen, so daß es für die Würde und das Glück des menschlichen Geschlechts nie gleichgültig bleibt, welche, auch theoretische, Philosophie für wahr gehalten werde. Wir erinnern, um den Gedanken anschaulicher zu machen, an die furchtbar erhabene pantheistische Ethik des Spinoza, an den düstern logisch-mathematischen Despotismus des positiven Gesetzes

beim Hobbes, an die ganz sinnlichen, und das Mark der Tugend verzehrenden Ansichten einiger Materialisten, an den Naturmenschen des tief fühlenden Rousseau, an die praktische Gefühlsphilosophie der Engländer, an die zwar erhabenen, aber oft zu künstlichen und unhistorischen Philosopheme der grossen Idealisten Leibnitz, Kant und Fichte, an die neuesten Erscheinungen endlich des in seinem Ursprung so geistvollen, durch Vernachlässigung der ruhigen Beobachtung aber, und strenger Begriffsbestimmung, wie durch Uebergewalt der Phantasie, für das praktische und religiöse Interesse der Menschheit nicht ungefährlichen naturphilosophischen Mysticismus — dem von der einen Seite eine zwar verständliche, aber fast zu sinnlich bequeme, von der andern manche wohl strengere, aber zum Theil noch dunkle oder streitige Speculationen, heilsam jede in ihrer Art, entgegenwirken mögen! — Und in diesem Kampf der Systeme suchen wir selbst nun, vorsichtig um uns schauend, und auf keines Meisters Worte schwörend, Alles prüfend, das Beste festzuhalten — die eine und sichre Wahrheit als eine seyende allerdings voraussetzend, und somit nach Erkenntniß ihrer in einem festen Systeme unablässig strebend, und in der Einstimmung der Forscher sie auch e r strebend, in dem Geiste, dem ewigen, der Wahrheit selbst.

Entwickelung des Begriffs der praktischen Philosophie.

Theorie und Praxis.

Die Philosophie wird eine praktische genannt, theils in der Beziehung auf ihren Inhalt oder Gegenstand, theils wiefern sie, im Individuum selbst, wie in seinem Einfluß auf andre, als unmittelbar wirksam auch gedacht wird. Wir haben also nun den Begriff aus beiden Gesichtspunkten in seinem Gegensatz, aber auch in seiner Verbindung mit dem der theoretischen Philosophie, näher zu erörtern; denn nur als relativ wird sich der Gegensatz behaupten lassen, und die Bemerkung der höheren Einheit des Erkennens und Handelns, und der Wissenschaften von beiden, ist für die Erkenntniß, wie für das Handeln selbst, von gleicher Wichtigkeit.

Dem Gegenstande nach also zuerst ist die theoretische Philosophie theils auf die äussere, jedoch selbst auch wirksame, Natur der Dinge, theils auf den erkennenden Geist selbst, als solchen, gerichtet; sie beschäftigt sich mit dem was ist, und nothwendig wird, faßt und betrachtet den Gegenstand, wie er sich giebt, ohne ihn noch zu begehren, oder auf ihn einwirken zu wollen, oder zu können — denn das Kind freilich mögte z. B. gar den lieben freundlichen Mond vom Himmel herabholen, des Denkers Auge aber

„sieht nur der Sterne Licht, doch es begehrt sie nicht;“ — so die theoretische Philosophie: Betrachtung überhaupt der Natur. Die praktische hingegen richtet ihren Blick — ihrem Princip nach also noch selbst theoretisch oder betrachtend — auf den Gesammtkreis der menschlichen Thätigkeit, des inneren Strebens, wie des äusseren Handelns, sofern sie als eine freie, mit (wenigstens scheinbarer) Wahl verknüpfte, oder veränderliche, beurtheilt wird. Jene also bezieht sich, wie z. B. die Geometrie, auf ein in seinen Verhältnissen unveränderliches Seyn, oder, wie die Physik, Astronomie u. s. f., auf ein sich gleich bleibendes Werden; diese auf ein in sich selbst regsames, sich neu entwickelndes, künftiges, auf irgend eine Weise freies Wirken oder Thun. So, in den Extremen angeschaut, erscheinen uns die Gebiete scharf genug gesondert, und eine Verwechselung derselben sogar unmöglich. Anders jedoch zeigt es sich, wenn wir uns von jenen äussersten Gränzen wieder der Mitte nähern, wo sich die Gebiete also auch schon berühren müssen. Als Gegenstand der theoretischen Philosophie ward nämlich auch das Wesen des Geistes selbst, als eines erkennenden, gesetzt, während dasselbe Wesen als strebend, oder wollend, der praktischen anheimfallen sollte. Nun aber finden unstreitig vom Empfinden zum Begehren, vom Denken zum Wollen, so leise und geistig schnelle Uebergänge Statt (gedacht — gethan) daß kein besonnener Forscher hier

eine feste Scheidewand mehr wird aufrichten wollen. Ohne Widerrede nämlich muß eben auch das Vorstellen selbst, die gesammte Erkenntniß und Wissenschaft also des Geistes, auf welchen Gegenstand sie auch möge gerichtet seyn, als seine That gedacht werden, die also auch einen regen Trieb voraussetzte, ein ernstes Wollen in sich schließt, Anstrengung und Ueberwindung fordert, ja eine Pflicht und Tugend der Seele heissen muß. So fiele gar Alles, die unendliche Natur der Dinge selbst, nun der praktischen Philosophie vielmehr zu, als Aufgabe nämlich für die Thatkraft des erkennenden Wesens; — und hier also, in diesem geistigen Mittelpunkt, vereinigen sich die Gebiete, oder von ihm vielmehr gehen alle, wesentlich wirksamen, Strahlen der Erkenntnisse aus, in deren Licht uns denn vielleicht auch jene veränderliche und freie Thätigkeit selbst endlich als durch die Gesetze einer, nur höheren und geistigeren, Nothwendigkeit bestimmt erscheinen dürfte, die wir zuerst nur an der äussersten Gränze des Daseyns sogleich als eine solche zu erkennen vermogten.

Und so werden uns auch vom zweiten Gesichtspunkt aus die Verhältnisse leicht zu erkennen seyn. Die Philosophie nämlich, obgleich, wie so eben bemerkt ward, in sich selbst wesentlich immer eine Energie des Geistes, heißt wieder theoretisch, oder blosse Theorie (Betrachtung) sofern sie, ohne bestimmtere Wirksamkeit nach Aussen, nur noch

erkennt, oder etwa auch lehrt, was ist, oder auch seyn und werden soll, wie eben in Beziehung auf die menschlichen Handlungen, sofern dies noch ohne bestimmte Absicht oder Erfolg geschieht; praktisch aber, nun auch wohl Kunst genannt, wenn sie, überzeugend, rührend, gesetzgebend, oder in äusserer That erscheinend, somit selbst unmittelbar, und mit Absicht und Erfolg, wirksam wird, wie wenn eine Lehre praktisch, ein Denker zugleich ein praktischer Philosoph genannt wird u. s. w. Und zwar wird aus diesem Gesichtspunkt, und eben in Beziehung auf die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens, die Theorie der Praxis oft gar strenge, und dabei nicht weniger gedankenlos, entgegengesetzt, und z. B. gesagt: dieses oder jenes könne in der Theorie wohl gut, oder wahr seyn, in der Praxis aber sey es doch ganz anders, die Theorie lasse sich eben nicht brauchen, oder anwenden — mit vielen Klagen über die leidigen und verführerischen Ideale — welches alles einer schärferen Bestimmung bedürftig seyn mögte, damit der höheren Theorie ihre Würde, der nächsten und kleinen Praxis des Lebens aber auch ihr freier Spielraum erhalten werde. Und da ist zuvörderst zu bemerken gut, wie ja keine Wissenschaft, wie blos theoretisch sie auch sonst heisse, zu finden sey, die nicht auch zur That und Anwendung einlade, wie selbst die abstracteste Zahlen- und Figurenlehre, die Astronomie, oder welches Beispiel sonst gewählt werde. Ja von der

That oder Praxis, die nur keine ganz gedankenlose darum seyn durfte, gieng die Theorie selbst, natürlich genug, im Allgemeinen sogar aus, und erst später konnte sie sich in Mussestunden vollenden, um nun freilich der künftigen Praxis wieder vorzuleuchten, und ihre zuerst noch ungewissen Schritte zu leiten. Und was so von allen übrigen Wissenschaften gilt, dasselbe nun allerdings in noch höherem Maaß von der Theorie über die praktischen Angelegenheiten selbst im engeren Sinn; denn wie alle Philosophie eine Kunst und ein Licht des Lebens seyn soll, so liegt es in dem Wesen der vorzugsweise so genannten praktischen, daß sie, die sie die innerste Gesinnung, wie jede äussere That, als durch die Theorie selbst bestimmbar betrachtet, nun auch vorzugsweise wirksam, anregend, eindringend, in ihrer Form selbst hervortrete; sie vor allen soll beseelen, zur That begeistern, von der Unthat zurückschrecken, und mit heilsamen Graun die Seele erfüllen vor jeglichem Frevel. — So ist hier also die Praxis eine unmittelbare Folge, eine Blüthe und Frucht der ächten Theorie, die ja auch selbst ein lebendiger Blick des Geistes, und sein schaffender Gedanke ist. Oder der wahrhaft Weise ist der Schauer zugleich, und der Vollbringer, der erkannten Wahrheit, der Wissende zugleich, und der Gute. Das erste, und auf gewisse Weise auch höchste Thun ist aber die Erkenntniß, ohne welche kein wahrhaft menschliches Handeln überall möglich ist — schon nach dem einfachen

Sprüchlein: vorbedacht, nachgethan — welches diejenigen, die stets nur von einer Praxis reden, welche ohne vieles Nach= oder vielmehr Vordenken gleichsam nur sollte zugreifen können, selbst mehr dürften zu bedenken haben. Denn gewiß, je Mehreres und Besseres einer wird erkannt haben, um so Mehreres und Besseres wird er auch ins Werk richten, und dies um so sicherer, als er, wie man auch nicht umsonst zu sagen pflegt, nun auch weis, was er will, und warum er es will. Der Forscher will daher auch die Ergebnisse seiner Forschungen endlich mittheilen — durch Wort und Lehre, welches doch auch ein Handeln darf genannt werden, wenn es gleich kein eigentliches — Handthieren, oder Umherrennen im Raume etwa, kein blosses Gewerk oder Gewerbe ist, dem sich nur die stumpfsinnigen Knaben zuwenden — wiewohl auch dem redlichen Arbeiter freilich sein Lohn nicht blos, sondern auch sein Lob gebührt; die höchste That aber bleibt die des Anschauens und Denkens der Wahrheit, welches (nach den Alten) das Leben der Götter selbst ist. — Und nun habe jeder die Wahl, ob er in der Art der Thiere etwa, die sich freilich um keine Theorie bekümmern dürfen, ganz nur praktisch bleiben, oder ob er die Sorge und den Widerspruch, der zwischen der besseren Theorie und der schlechteren Praxis wohl eintritt, sich gefallen lassen, und in das Reich der Ideen sich erheben wolle? Denn waren es nicht doch diese, die reineren Begriffe, die umfassenden

Gedanken, welche der Welt ihre bessere Gestalt gaben? Der tiefere Denker, der grosse Lehrer, der umschauende Gesetzgeber — Theoretiker also, waren es, welche für Jahrtausende und in Jahrtausenden wirkten, und wer für den nächsten Augenblick nur handeln will, dessen That wird derselbe Augenblick auch schon verschlungen haben. — Die unfruchtbaren, die leeren oder hohlen Theorien aber sind eben auch gar keine, keine wahren Erkenntnisse nämlich, und weil sie dieses nicht sind, können und dürfen sie auch nicht angewandt werden, oder sie zerschellen auch unfehlbar an dem, hier gerechten, Widerstande der Wirklichkeit und Wahrheit selbst. Solche Theorien, die aber der Ehre des Namens nun auch unwerth sind, mögen als willkührliche Gedankenspiele, oder als Träumereien immerhin verworfen werden; nur daß der wahren Theorie, dem Schauen eben des Wahren und Göttlichen selbst, daraus kein Vorwurf erwachse. Auch soll der Denker und Forscher, der Theoretiker in diesem wahren Sinn, allerdings auch in der vielbewegten Welt, unter Menschen, und nicht etwa unter Büchern nur leben wollen (wiewohl doch auch die Bücher reden, und der jüngere Mann, der alte Bücher gelesen, sich dadurch ein frühes Recht erwerben kann, unter älteren mitzusprechen) und das Bestimmte und Wirkliche zu kennen und zu würdigen ist ihm, eben als ächtem Theoretiker, eine unerläßliche Pflicht. Somit ist überhaupt der Streit zwischen Theorie und Praxis

nirgends absolut zu verstehen, vielmehr, wohl zu merken, immer nur als ein Streit zwischen zwei Theorien, weil überall irgend eine, wenn auch noch so mangelhafte, Erkenntniß vorhanden ist, und zwischen zweierlei Praxis, weil jede Erkenntniß auch irgend eine Anwendung giebt; wobei die eine Partei etwa mit den Foderungen des Ideals, die andre mit denen der Wirklichkeit, zu wenig vertraut ist. Und dieser also ist es, der zu versöhnen wäre. Die höhere und allgemeinere Theorie soll die concrete Wirklichkeit in ihrer ganzen Bestimmtheit erkennen, um die so erkannte mit einer höheren Seele zu erfüllen; und die in der unmittelbaren Gegenwart sich bewegende Praxis soll die Grundsätze, nach welchen sie handelt, aufs Neue zu prüfen, und durch die mit sanft gemässigtem Licht überall vorleuchtende Theorie zu berichtigen und zu veredeln — auch selbst den edleren Muth und Willen haben.

So erkannten wir auch aus diesem Gesichtspunkt, und so aus beiden, die Einheit der Philosophie überhaupt, welche, auf des Geistes inneres Streben, und auf die Welt seiner Freiheit ihre Betrachtung richtend, nun selbst als das edelste Streben, und als eine That im innersten Geiste erscheint, die sich auch äusserlich, im Gedränge des Lebens, bewähren, und dieses, als Weisheit, veredeln und verschönern wird — ein zündendes und erweckendes Licht der Seele.

Vorzeichnung des Gedankengangs der praktisch = philosophischen Untersuchung.

Der allgemeine Begriff der Philosophie des Praktischen als einer selbst praktischen ist uns im grossen Systeme des Wissens überhaupt nun näher bestimmt, und wir dürfen also in den Umfang desselben herabsteigen, um dessen allgemeinste Provinzen, so weit es unsre Aufgabe hier mit sich bringt, anzuordnen, und den Gang unsrer Untersuchungen vorzuzeichnen. Und was umfaßt nicht alles der Begriff in seiner größten Allgemeinheit gedacht — von der inneren wesentlichen Güte und Schönheit der Seele, durch das weite Gebiet der äusseren Rechtsverhältnisse, bis zu der vielfachen Geschäftigkeit des Menschen in Kunst und Gewerk jeder Art, welche letzte untergeordnete Sphäre von einer andern Seite wieder die Grundlage höherer Entwickelungen ist, und als solche daher auch der Kunde und Theilnahme — ja des praktischen Philosophen selbst — sehr würdig seyn dürfte, wenn er es übrigens auch nicht nöthig oder gerathen finden sollte, diese Gegenstände noch einmal mit Wolfischer Steifheit abzuhandeln, Vorschriften der Baukunst mit ernsthafter Miene in logisch = mathematischen Formen zu demonstriren, oder Anweisungen zum Essigbrauen nach Kantischen Principien zu ertheilen, oder wie sich der Schulverstand des verkehrten Gelehrten sonst noch an dem frischen und

gesunden Menschenverstande möge versündigt haben. Denn hier, wie überall, gilt es, Maaß zu halten, und wenn die Engländer z. B. ihre Erfindungen in der technischen Chemie und Mechanik, all zu erhaben und freigebig fast, mit dem Namen philosophischer beehren, so gefallen wir Deutsche uns vielleicht wieder zu sehr in immer neuen Schulcompendien. — Wie dem auch seyn möge, im grossen Zusammenhange des Ganzen hat auch das Kleine seine Bedeutung, und so ordnen sich z. B. den Staatswissenschaften überhaupt, die der Philosophie doch wohl noch angehören sollen, als wesentliche Theile die Lehren vom Nationalreichthum, der auch eine Nationalkraft voraussetzt, und von der Staatswirthschaft unter, welche selbst wieder ökonomisch = technologische Kenntnisse, und zwar bestimmte der einzelnen Arbeiten und Erwerbszweige erfordern, so daß der Philosoph, sich herablassend wenn man will, es seiner Philosophie selbst am Ende nicht unwürdig finden kann, zu wissen, welcher Pflug z. B. der beste sey, und welche Fruchtfolge, oder wie das Leder bereitet, und daraus der Schuh verfertigt werde, wenn gleich der blosse Schustermeister freilich auch ganz nur — bei seinem Leisten würde bleiben müssen.

Wie also ausführlicheren und hoffentlich noch immer philosophisch zu bearbeitenden praktisch wissenschaftlich Systemen gar vieles angehören mögte! so ist uns hier hingegen eine vorsichtige Begrän-

zung Pflicht, und wir werden daher selbst die allgemeinsten Lehren der Staatswissenschaft vorzüglich nur aus dem ethisch-juridischen Gesichtspunkt, der uns hier der nächste ist, und den wir möglichst aufzuklären wünschen, abhandeln können, wie aus folgender Uebersicht des Gedankenganges überhaupt näher zu ersehen ist. Von psychologischen Betrachtungen nämlich ausgehend entwerfen wir zuerst ein Bild der mannigfaltigen Gefühle, Triebe und Leidenschaften der Seele, dieser inneren Welt der sie erkennenden und ordnenden, dadurch praktischen, Vernunft. Aus dem zuerst nur kräftigen, natürlichen und wilden, Treiben nämlich erheben sich bald höhere oder sittliche Regungen in der Seele; sie unterscheidet das Gute und Bessere von dem Bösen und Schlechteren, und der Ursprung des Letzteren, die Verirrungen der übermüthigen Freiheit, die Trägheit zum Guten, der Wahnsinn der Leidenschaft, der innere Widerspruch im Gewissen wird uns so auf psychologischem Wege verständlicher geworden seyn. Und aus diesem, oft wie furchtbaren! Bewußtseyn des Menschen erhebt sich ihm, unter Kampf und Zweifel, die Idee der Freiheit, der Freiheit der Vernunft, die, weil sie diese nur ist, sich selbst auch schon, und für ewig, an ihr eigenes Gesetz gebunden, und verpflichtet hat. Der Mensch erkennt, und liebt, und will nach dieser Erkenntniß, nun das Rechte, das Wahre und das Gute, welches zugleich das Schöne ist; er achtet die Freiheit

Anderer, als eine sittliche, und nennt diese ihre Freiheit, ihr Recht, und die Achtung und Förderung desselben seine Pflicht, die aus reiner Gesinnung und Liebe für das höchste Gut aller Vernunftwesen zu erfüllen, seine kräftig ringende und siegende Tugend ist. Dies der allgemeinste Inhalt des ersten Buchs, welches wir daher als die mehr theoretische Entwickelung der sittlichen Ideen überhaupt bezeichnen konnten, und worin wir zugleich die eigentlich ethischen und die juridischen Betrachtungen in ihrer Einheit noch zusammengehalten, und die Rechtslehre so durch die allgemeine Ethik begründet werden sehen. Aus diesen allgemeinen Ideen werden sich sodann die besondern, und im engeren Sinne praktischen in den beiden folgenden Büchern weiter so entwickeln. Gebildet nämlich zur Tugend, wie zur Erkenntniß, veredelt und humanisirt, wird der Mensch nur durch Menschen, durch den mächtigen Bund der Wesen, deren allgemeine Vernunft die des Einzelnen bindet, und mit Licht und Kraft des geistigen Lebens durchdringt und erfüllt. Demnach ist die angewandte praktische Philosophie zugleich nothwendig Philosophie über den Staat, und über die menschliche Gesellschaft überhaupt, worin der Einzelne, der nirgends der Einsame und Eine nur ist, auch allein seine Pflichten, wie seine Rechte, hat. Und zwar geht diese Bildung des Menschengeschlechts im Allgemeinen zuerst von der Bestimmung des äusseren Rechtsverhältnisses aus;

oder das Rechte behauptet und bestimmt sich, obgleich aus einem sittlichen Bewußtseyn hervorgehend, zuerst mehr äusserlich durch den Zwang des strengeren positiven Gesetzes, und der Mensch wird zur äusseren Legalität vorerst noch gezwungen, weil die Welt überhaupt nur durch Gesetze bestehen, nach Gesetzen wirken und sich entwickeln kann, und weil diese, des Widerstandes der roheren Natur wegen, zuerst einen mehr äusserlichen und strengen Charakter an sich tragen müssen, bis später dann im ganzen Volk — denn bei dem Einzelnen ist es anders, und der Gerechte bedarf des äusseren zwingenden Gesetzes nicht — das höhere sittliche Bewußtseyn erwacht, die Gerechtigkeit aus Ueberzeugung, und mit ihr der Anspruch auf eine geistige Freiheit, die das positive Gesetz in eine lebendige und schönere sittliche Ordnung auflös't, oder die strenge Satzung mit dem sittlichen Geiste tiefer erfüllt und durchdringt, der freilich nie ganz in ihr fehlen sollte. Auf diesem Gegensatz des mehr Aeusseren und Sinnlichen, und des mehr Inneren und Geistigen beruht nun die relative Trennung der strengeren Rechtslehre von der Sittenlehre im engeren Sinn, und wegen des eben nachgewiesenen Verhältnisses werden wir daher zuerst im zweiten Buch die allgemeine philosophische Rechtslehre, jedoch als eine von dem höheren sittlichen Geiste erfüllte, oder durch ihn wie beglaubigte Lehre darzustellen versuchen. Oder wir betrachten zuerst den strengeren Rechtsstaat, um

durch die an das öffentliche Recht sich anknüpfenden mehr politischen Untersuchungen über die Verfassung des Staats, die Gesetzgebung u. s. f. die Idee eines höheren, und überall sich auch schon entwickelnden, sittlichen Gemeinwesens vorzubereiten, welches als solches daher auch nothwendig, unter der vorerst schützenden Aegide des (wenn auch noch unvollkommen ausgebildeten, doch an sich nicht zweifelhaften) Rechtes der Völker unter sich, aus seiner Besonderheit zu der Einheit einer allgemeinen Staatenrepublik, und eines Friedens auf Erden, hinanstrebt. So erkennen wir den Menschen wieder als das, was er ursprünglich ist, und in einer ewigen Entwickelung werden soll, als freies und geistiges Weltwesen überhaupt. Denn dieses zu werden ist seine Bestimmung, und wie er zu dieser höheren ethischen Freiheit und Würde durch den milderen und geistigeren Zwang einer sittlichen Erziehung, durch die Zaubermacht des Schönen in der Kunst, wie durch den Ernst der strengen Wissenschaft selbst, möge gebildet und erhoben werden können, darüber werden wir einige allgemeine Grundsätze im dritten Buch zu entwickeln suchen, welches wir daher als eine angewandte Ethik in einem Etwas höheren und allgemeineren Sinn, oder als Ideen zur geistich sittlichen Bildung des Menschengeschlechts überhaupt, werden bezeichnen dürfen. So ist der Blick schon hienieden auf Ideen oder Ideale gerichtet, welche durch ihre eigne innere Kraft den Geist

zur höchsten, Alles vollendenden, Philosophie, oder zur Theorie selbst — zur Anschauung des Ewigen, der Welt der Geister, und ihrer Einheit im Einen — auffodern und ermuthigen werden.

Psychologisch = theoretische Ableitung der sittlichen Ideen überhaupt.

Nach dem so eben verzeichneten Entwurf knüpfen wir unsre Untersuchung hier zunächst an die allgemeine Psychologie an, um die auf das Praktische sich beziehenden Begriffe derselben in ein neues Licht zu stellen, und das demnächst zu entwerfende Bild der inneren Seelenbewegung, als der Welt der höheren Gesetzgebung des Geistes, vorzubereiten. Die besondern Ueberschriften werden zur leichteren Uebersicht und Wiederholung des Gedankenganges dienen.

1) Das Gefühl überhaupt.

Die allgemeine Kraft der Natur ist eine innere, ist Leben geworden. Und das Leben selbst hat sich in den zündenden Brennpunkt des Bewußtseyns zusammengezogen; — die Seele muß tiefer, mächtiger, die äussere Unendlichkeit durch ihre Verknüpfungsfäden fühlen, staunend in sich selbst wiederfinden. Das Gefühl ist so die höhere Wirklichkeit, ein Daseyn, worin jedes andre als ein wirkliches, oder in sich selbst, wirklich wird; das ewige, wirklich gewordene Räthsel des Daseyns überhaupt, welches, als solches, keiner

weiteren Ableitung fähig ist, obgleich der erkennende Geist die Bedingungen und Gesetze zu unterscheiden und zu bezeichnen vermag, unter welchen er selbst, und jedes Wesen, zu diesem mächtigeren oder schwächeren Gefühle Seiner und des Weltalls gelangt — zu einem Gefühle, das in ihm selbst Erkenntniß, und ein unendliches Streben wird — dieser Erkenntniß gemäs.

Aus dieser Berührung des in und für sich werdenden Wesens mit der Grundmacht des Seyns, aber geht, nach dem Ausspruch oder dem Gefühle des Gefühles selbst, ein Kampf hervor, eine innere und erschütternde Bewegung im fühlenden Wesen, die um so mächtiger wird, je vollkommener das Wesen in sich seyn will, weil es dieses nur dadurch werden kann, daß es die Unendlichkeit, der es verbunden ist, zu einem lebhafteren Widerstande hervorruft. Denn keine That überhaupt ohne Widerstand, und so wird das höhere Seyn in sich selbst wechselnd aufgehoben und beschränkt, oder es verarmt, welche Beschränkung, oder welcher Mangel, wenn sie empfunden werden, jener daseyende Widerspruch des Schmerzes ist — selbst wieder ein wirklich gewordenes Räthsel des Daseyns, ein Misklang in ihm, dessen letzte Auflösung nur in einer höheren Betrachtung gelingen kann, indeß wir hier vielmehr die Verstärkung, das wildere Fortzittern desselben in der Seele, verfolgen sollen. Und fast unaufhörlich ist in jedem Gefühle dieser Wechsel des Schmerzes und der Freude, der, nur

einer Pflanzenseele etwa fremd, in der tiefer empfindenden Menschenbrust sich in schöneren Augenblicken nur mässigen, mildern, beruhigen kann. Denn in der Harmonie sollte der Miston doch wieder verschwinden, und wie Schmerz und Freude einerseits freilich Momente in der innersten Tiefe der Seele selbst sind, so andererseits doch auch Erfolge ihrer Wechselwirkung mit der Aussenwelt, und von dieser nie vollkommen unabhängig. Die äussere Natur aber ist, wie die innere, dem Geiste erkennbar, und durch seine Kraft ins Unabsehbare bestimmbar — eine einfache Bemerkung, die aber für die Ethik, namentlich für die Erklärung des Ursprungs und der Natur des Bösen, und der Möglichkeit seiner Vernichtung, von entschiedener Wichtigkeit ist, wenn man anders der Erkenntniß des Guten und Bösen auch eine Kraft zutrauen will, jenem nachzustreben, dieses aber zu meiden; denn so eröfnet sich eine Aussicht, den Widerspruch und die wildere Bewegung im Gefühle selbst zu mildern und aufzuheben — im Gefühle, welches als der Keim des geistigen Lebens auch alle seine Bewegungen, seine Leiden und Thaten in sich verschlossen hält. Wäre der Keim selbst veredelt und gekräftigt, wie sollte er nicht, seiner Natur entsprechend genährt und gepflegt, auch ein kräftiges Gewächs entfalten, und aus der schönsten Blüthe auch die edelste Frucht bringen?

2. Der Trieb, das Begehren und Wollen.

Im Gefühle, wie tief in sich selbst versenkt, wie nur leidend es zuerst erscheine, ist ein Moment der Thätigkeit, und nur durch das stille Wirken eines Wesens hat sein Gefühl selbst Wirklichkeit und Dauer; im Augenblicke des Untergehens selbst war das fühlende Wesen, war es also auch thätig, und eben dadurch nur ruft es, wie wir sahen, die Welt zum verstärkten, und verstärkt empfundenen Widerstande auf. Alsbald also, und überall und nur mit wechselnder Stärke, regt sich — die Kraft, und diese ihre innerlich anfangende, äusserlich noch unvollendete Thätigkeit nennen wir ein Streben, und das Princip desselben in der Seele ihren Trieb, der in der Kraft überhaupt wurzelnd, durch den allgemeinen Gegensatz des Daseyns bald aufgeregt, bald beruhigt, somit nur wechselnd, und in seiner mannigfaltigen Naturbestimmtheit, treiben und wirken kann. In seiner Naturbestimmtheit — denn obgleich der Trieb in der tieferen Wurzel nur einer seyn mag, und wir keinen absoluten Gegensatz in ihm selbst voreilig annehmen dürfen (wie man auch oft eine gewisse Unruh, einen unbestimmteren Drang nach Thätigkeit überhaupt empfindet, und der schon bestimmte Trieb auch wieder umgelenkt werden kann, worauf die Herstellung der Harmonie auch allein zu beruhen scheint) so entsteht in ihm doch zugleich, durch

seine Beziehung auf die gegenständliche Mannigfaltigkeit der Natur des Lebens, eine innere und mannigfaltige Bewegung, und ein Widerstreit, der also nur durch seine Kraft der Einigung wieder kann aufgehoben und geschlichtet werden. Ueberhaupt aber ist der Trieb eine einfache Folge des Daseyns eines Wesens, welches sich erhalten, entwickeln, Ursache werden — wirken und schaffen will in der allgemeinen Natur nach seiner eigenthümlichen, so daß die Frage nach der Einfachheit des Triebes auf die nach der Einfachheit der Seele selbst zurückführt; und diese hier voraussetzend werden wir also auch ihren Trieb und ihr Streben als ein in sich einfaches, oder sich doch einigendes denken müssen. Aber auch die gegenständlichen Bestimmungen des Triebes werden wir als in einer ursprünglichen Harmonie begründete zu beurtheilen haben, und so erscheinen uns die einzelnen Naturtriebe als nothwendig und gut, und nicht etwa als Werke und Verlockungen des Bösen, und sie sollen und können daher auch nicht sowohl unterdrückt, als nur gezügelt und geordnet werden. Ja die — nur in schuldigen oder verwirrten Gemüthern verkannten und verachteten — ersten Triebe unsrer Natur sind, als solche, eben die schlechthin unvertilgbaren, die Naturkräfte der Intelligenz, die Wurzelkeime der geistigen Freiheit, mit deren Ertödtung diese selbst würde ertödtet werden. Und so werden wir schon hier die höheren und edle-

ren Triebe der Seele, die auf Erkenntniß, Maaß und Ordnung gerichtet sind, nur als geistigere Entwickelungen des Triebes überhaupt betrachten dürfen. Diese aber sind ihrer Natur nach auch freier, oder durch die Freiheit des Geistes bestimmbarer, und in und mit ihrer Freiheit, und ihrem aufklärenden und ordnenden Einfluß wird uns die Möglichkeit der freieren Beherrschung auch der übrigen, und so einer Harmonie des ganzen Menschen, denkbar — was hier jedoch zu tieferer Ergründung nur noch angedeutet wird.

In der (nirgends abgebrochenen) Beziehung auf den Gegenstand aber wird das Streben zum Begehren: — des Gegenstandes selbst, oder seines Bildes etwa und Begriffs, oder seiner Hervorbringung und Bildung endlich, wie beim Streben des Künstlers. Demnach ist das Begehren überhaupt ein gegenständlich bestimmter Trieb, also auch ein, wie auch immer dunkles, Vorstellen — des oder eines (unbestimmten) Gegenstandes überhaupt — sofern es als zur Causalität nach Aussen sich verstärkend, gleichsam ausdehnend gedacht wird. Ein Vorstellen — womit also eine genauere Unterscheidung der Gegenstände des Triebes gesetzt ist, jedoch, wie man sieht, in sehr verschiedenen Graden der Deutlichkeit und Bestimmtheit. — Sofern nun also das Begehren eine Beziehung, ein gesetztes oder versuchtes Verhältniß des Begehrenden zu dem Gegenstande, und umgekehrt, aussagt, so wird von der

einen Seite der Gegenstand im Begehren selbst nothwendig als diesem entsprechend, als dessen wirklicher Gegenstand (Erfüllung, Ergänzung) d. h. als ein Gutes vorgestellt, und das Begehren selbst erscheint so als das Bestimmende des Guten; weil aber von der andern Seite der Gegenstand ebensosehr auch seine Natur hat, so ist auch er wieder als das Bestimmende zu denken, und wir können nun vielmehr nur das begehren, was schon und an sich gut ist. Das Begehrte ist das Gute, und dieses ist das Begehrte — ein Kreis im Erklären, der also selbst zu erklären, oder vielmehr zu durchbrechen ist, wie folgt. Das Verhältniß des Begehrens zu seinem Gegenstande, dem Guten, ist nämlich zuerst noch ein unbestimmtes; wir begehren überhaupt, fühlen uns getrieben in Beziehung auf die Aussenwelt, und darum muß in ihr auch Etwas als diesem Begehren entsprechend, als gut gedacht werden, und umgekehrt, weil Etwas in der Welt unserm Wesen entsprechend schon ist, darum müssen wir es auch begehren. Etwas, und nicht sogleich Alles; — welches Etwas also, und warum nicht Alles? So ist im Verhältniß selbst, und im Erfolg der Vereinigung, zuerst noch eine Zufälligkeit, und wir begehren oft, was uns zwar als ein Gutes vorgestellt ist (sonst würden wir es nicht begehren) nachher aber sich wirklich als ein Uebel erweis't; und umgekehrt wird Vieles von uns nicht begehrt, vielmehr gemieden und verabscheut, was dennoch wohl ein

Gutes für uns seyn würde, wofern wir es nur erkannt hätten! So ist es die Alles ordnende Erkenntniß (der auch das Uebel, ja das Böse selbst ein Gegenstand werden muß) die edle Erkenntniß, und das ihrer Wahrheit angemessene Streben, welches jenen Zauberkreis durchbricht, und alle Verhältnisse ursprünglich bestimmt durch die Idee des Verhältnisses überhaupt — oder der Harmonie, und ihres Grundtons, des an sich Guten. — Zuerst aber sucht und begehrt zwar der Mensch immer nur noch das Gute, findet aber und ergreift auch das Uebel, und senkt es, wie tief oft, hinab in das Innerste seines Wesens. Denn das blosse Begehren ist vorerst zwar kräftig, und, als ein natürliches, auch nothwendig, zugleich aber, eben im Menschen durch die Unendlichkeit seines Strebens, leicht irrend, und seinen Zweck verfehlend, bis es als ein mehr besonnenes Wollen seinen Gegenstand — wenigstens bestimmter ins Auge faßt.

Aus der unmittelbar treibenden Gewalt der Begierde hat den Menschen nämlich enthoben — der Gedanke, oder sein Begehren ist mit deutlicherer Erkenntniß der Gegenstände desselben, und ihrer Verhältnisse zu ihm selbst, dem Begehrenden, verbunden. So ist er sich eines Willens bewußt, als eines Vermögens der Wahl, des Raths und der Vorsicht im Begehren, welches daher auch als praktisch werdender, zur inneren, wie zur äusseren Causalität strebender Verstand erklärt

werden kann. Denn der Wollende denkt den bestimmten, zukünftigen, Gegenstand, als einen durch die, gleichfalls bestimmten, Mittel zu erreichenden Zweck. Er bildet sich praktische Begriffe, die ihm Bewegungsgründe (Motive) werden. Er wägt die mehreren gegen einander ab, verknüpft Begriffe und Urtheile, und leitet aus ihnen Schlüsse und Reihen von Schlüssen ab, die ihn endlich zu einem praktischen Entschluß oder Beschluß führen. Die unmittelbare Nöthigung des inneren Treibens ist somit aufgehoben, der Mensch wird nicht mehr, wie das Thier, von dem Gegenstande hingerissen, sondern nur, mit der Möglichkeit des Widerstandes, angezogen. Die Zeit ist angehalten; Ruhe, heilsame Vor- und Umsicht, tiefere und immer tiefere Besonnenheit sind in der Seele heimisch geworden, und der denkende und so wollende Mensch ist nun dem Steuermann zu vergleichen, der, den ewigen Angelstern fest im Auge, das Schifflein des Lebens zwischen Klippen und Meeresstrudel mit sichrer Hand über die wogenden Fluthen, im Spiel der Winde, dem vorgesteckten Ziele entgegenführt. Daher ist dieses Vermögen — eines verständigen oder vernünftigen Begehrens — auch ein höheres genannt, und ihm eine, wenigstens relative, Freiheit beigelegt worden, ohne daß es darum eben auch als ein zweites oder anderes müßte gedacht werden, und ohne daß eine absolute Freiheit dadurch noch entschieden wäre, da ja die Vorstellung, das Motiv, selbst wieder

bestimmt seyn könnte. Denn obgleich man wohl oft, nach der alten Vorstellung, zwei Seelen in sich zu fühlen meynt, welche wie im Streit begriffen seyen, so ist dieses doch nur ein verstärkter Ausdruck für zwei Gedanken oder Triebe der einen Seele, und dem Bewußtseyn mögte es hier so wenig, als im Theoretischen, gelingen, die scharfe Gränze beider Vermögen aufzufinden, und wie sich dort aus der gemeinsamen Wurzel der Empfindung das höhere Denken nur allmählig zu entwikkeln scheint, so könnte aus derselben Wurzel — hier auch wohl Herz und Gemüth (θυμὸς) treffend genannt, weil zum Handeln auch ein innerer Muth gehört — sich auch dieses höhere Begehren, der Erkenntniß gleichlaufend, hervorheben. Denn wenigstens hat auch der Wille noch immer seine nicht aufzuhebende Beziehung auf dieselbe objective Sphäre, auf welche das blosse Begehren gerichtet war, und indem man mit Wahl und Ueberlegung, nach einem mehr umfassenden Begriff, zuerst mehr mittelbar etwas will, oder thun will, so ist die Strebekraft der Seele doch noch immer und zuletzt auf den bestimmten Gegenstand, als auf ihren Endzweck gerichtet. Man fühlt sich überhaupt getrieben, zur That hinausstrebend; man begehrt nothwendig, mit schmerzlich gesteigertem Gefühl, den — schon winkenden, reitzenden, mächtig an sich ziehenden — Gegenstand; man erkennt ihn bestimmter, und mit dem Blick des Verstandes; man zweifelt und wünscht, überlegt und wählt endlich,

oder verwirft ihn (und so auch die Thaten und die Mittel, die zum Besitze führen) mit kräftig hellem, oft hoch angestrengtem, und das erste Begehren überwindendem Entschluß. Aber diese letzte Entscheidung, wie die erste leiseste Regung, war ein Streben, Ringen — ein Trieb, ein Begehren und Wollen — der einen und ganzen Seele, und durch die längste Reihe ihrer Bewegungen und Thaten ergießt sich, belebend und wirksam, der eine Strom ihres ursprünglichen Gemüthes, und wenn ihr mächtig sondernder Begriff Unterschiede und eine Zwiefachheit in dieses ihr inneres Leben zu bringen versucht hat, so ist diese — Kraft des Denkens doch selbst wenigstens wohl nur die einfache und eine, die daher auch nur die Aussöhnung und Einigung ihrer frei gesetzten mehreren Naturen oder Kräfte, der niederen durch die höheren, wird denken und bezwecken wollen. Und nur so, scheint es, läßt es sich auch begreifen, wie die nun schon erkennende, das Bessere und Schlechtere unterscheidende, und mit dieser Erkenntniß wollende Seele dennoch wieder zurücksinken könne, ja fast müsse — in die Nöthigung der ersten mächtigsten Gefühle, welche zugleich, eben durch den schärfenden Einfluß des Verstandes, auch höhere Charaktere angenommen haben, die somit der Betrachtung vorliegen.

3. Steigerung des Gefühls und Begehrens in Leidenschaft und Affect.

Die Ausdrücke: Neigung, Hang, Leidenschaft, Affect, tiefere Gemüthsbewegung überhaupt bezeichnen Phänomene der menschlichen Seele, als in welcher das Licht und die Kraft der Erkenntniß das Begehren auf mancherlei Weise bestimmt, geschärft, erleuchtet, überhaupt in eine höhere Ordnung der Dinge erhoben hat, und darum liessen wir eine erste, nachher freilich weiter zu verfolgende, Untersuchung über die Natur des Willens der nun folgenden Darstellung des Wesens und des Systems der Leidenschaften auch vorangehn.

Durch den feineren Sinn des Menschen nämlich für die Mannigfaltigkeit der Natur, durch seine bestimmtere Erinnerung, durch das Urtheilen seines Verstandes, bildet sich seine allgemeine Naturanlage zu einer Individualität des Empfindens und Begehrens aus; es entstehen psychische Charaktere und verschiedene Stimmungen in ihnen — durch die Cultur der Seelenkräfte, und die Macht der Angewöhnung, die eine zweite, freiere, mehr intellectuelle Natur im Menschen hervorruft, und daher auch selbst eine zweite Natur genannt wird. So wird das erste natürliche Begehren in dieser zweiten Natur, und durch seine Beziehung auf bestimmte Gegenstände, deren Interesse eine gewisse Cultur, eine Wahl und Freiheit voraussetzt,

als eine Neigung der Seele — zu Diesem oder Jenem — als ein Hang, Vergnügen (an etwas) Geschmack u. s. w. bezeichnet, welche Ausdrücke alle das mehr Individuelle und Charakteristische des menschlichen Begehrens anzeigen; die Neigungen der Menschen, sagt man, sind so mannigfaltig und verschieden, indeß die blos natürlichen Triebe bei allen dieselben sind. Und nun — durch wiederholte Befriedigung, durch Erhöhung des Reizes, durch Verstärkung der Seelenkraft, ja durch die Hindernisse und Verbote selbst — verstärkt sich auch die Neigung, und wird, tiefer einwurzelnd, übermächtiger herrschend, in den Verhältnissen des Menschen zum Menschen insbesondre, zur dauernden und entschiedenen Leidenschaft — deren augenblickliches und aufs Höchste gesteigertes Gefühl, als Affect, endlich den letzten Damm durchbricht, als Entzücken oder Verzweiflung dem Bewußtseyn selbst Gefahr droht, und in wahnsinnigen Worten oder Thaten das furchtbare Leiden, die grause Verwirrung der Seele kund thut. So zeigen sich die Leidenschaften doch in der That als Leiden, Störungen, Bewegungen der Seele gegen ihre (bessere) Natur, vor denen sich die selbstbewußte und freie also zu hüten hat, weil sie ihr Licht trüben und verwirren, und, bei diesem Nebel und Schwanken der Gestalten, ihre Kraft — irre führen. — Und doch soll wieder die Natur, welche eben dem Menschen das tiefste Gefühl in die Brust senkte, zur höchsten Wonne seines

ganzen Wesens ihn berief, es soll, sagen wir, die an sich wohl gute Natur auch ihre vollen Rechte über die Seele behaupten: — welches Diejenigen im Auge haben, die der Leidenschaften, dieser muthigen Rosse vor dem Lebenswagen der Seele, unendliche Gewalt und herrliche Thaten rühmen, und sie auch wohl edel, großmüthig und fast göttlich nennen mögten. Der Natur allerdings und der Macht ihrer reinen Gefühle sollen ihre Rechte gesichert seyn, damit sie nicht, die allgewaltige, zürnend und ob der Verletzung empört, den Geist selbst vernichte in ihrer Empörung. — Wie aber dieser ewige Bund des Genius mit der Natur zu besiegeln, wie sein ewiges Gesetz, welches ganz nur Licht und Wahrheit ist, jene tiefe zuerst chaotische Bewegung in der Seele beruhigen, und auf immer möge ordnen können, das vermag nur eine friedliche und selbst unschuldige und gereinigte Seele zu empfinden, nur der freieste Geist in Klarheit und Bestimmtheit anzuschauen: — und auf die Lösung dieses sich uns allmählig in seiner ganzen Furchtbarkeit verschlingenden Räthsels ist eben auch die ganze praktische Weltweisheit hingewandt.

So haben wir den schärfenden und bestimmenden Einfluß der höheren Vermögen, des Verstandes und seines Willens, auf das menschliche Gemüth zuvörderst im Allgemeinen angedeutet. Nur vielfacher, mächtiger, verzehrender, und neue Gefahren androhend, erscheinen uns die ersten Triebe der Seele nun, und wir haben diese Gewalt

und diese Gefahren der gesteigerten Gefühle also in ihren besondern Erscheinungen weiter zu verfolgen.

4. Das System der Gefühle und Leidenschaften.

Im Gefühle schon ist Alles — die Unendlichkeit selbst regt schon hier sich, wie im Schlummer, in ihrem Wesen und Gestalten. — Jenes Erste oder Letzte, die Materie und Substanz; alle Kraft und alles Leben der Dinge, ihre Formen alle im Zauberglanz des Lichts, in der inneren Harmonie der Schönheit; der geheimnißvolle Zug der Seelen zu einander, und jedes ihr Verhältniß; die ruhende Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was ist, wie die bewegt emporstrebende der kommenden Unendlichkeit; der Gedanke der Gottheit, oder diese selbst — Alles ist, lebt und regt sich in dieser Tiefe. Und aus ihr bricht durch ihre wesentliche Kraft der allmächtige Trieb hervor, und das bestimmtere Begehren, welches im inneren Lichte der Erkenntniß zum besonneneren Wollen sich erhebt, dessen Naturkräftigkeit jedoch unverloren blieb, und durch das Umschauen und Wissen sich vielmehr nur zur dämonischen Gewalt der Leidenschaften noch gesteigert findet. — Somit, weil im Gefühle schon alle Thätigkeiten der Seele wie in einer geistigen Knospe schlummern, und aus ihrer Wirklichkeit hervortreiben, wird die Anordnung des Systems

der mehreren Triebe, Begierden und Leidenschaften von der der Gefühle ausgehen müssen.

Und wie nun diese also — eintheilen, in Classen und Ordnungen bringen? im Gefühle selbst des Gefühles besondre Regungen — Wellen und Wogen — unterscheiden? Oder, wenn auch nicht im Gefühle selbst schon, so doch ohne Zweifel im Begriff, im ordnenden Denken? Und hier also, welche Anordnung der sich selbst noch räthselhaften? Nach dem unvermittelten Gegensatz von Geist und Materie etwa sie eintheilen in körperliche, sinnliche, und seelenartige, geistige? Aber nur die Seele empfindet ja, und überall nur sich in den Dingen, die auch selbst noch von einer (nur entschlafenden oder verlöschenden) Seele durchströmt sind. — Oder vermittelter, ausführlicher, nach den Kräften, den mehreren, der Seele selbst, in Gefühle also der Sinnlichkeit, in ästhetische der Phantasie, intellectuelle des Verstandes, sittliche und religiöse der gesetzgebenden höchsten Vernunft? Aber diese Mehrheit der Kräfte ward uns früher schon als ein psychologischer Schein erkannt, und nur verschiedene und sich steigernde Functionen der einen Seelenkraft darf man zugeben, die selbst wieder unendlich zart und geistig in einander übergreifen. — Oder in subjective und objective etwa? — Als könnte die Seele empfinden, ohne die Welt eben zu empfinden, oder einen Gegenstand, als einen gleichsam fremden, in sich aufnehmen, ohne dadurch auch sich und ihr Leben

zu fühlen. — Oder in Gefühle der Lust und Unlust, des Begehrens und Verabscheuens? Aber überall verknüpft sind ja beide, und zugleich im Streit mit einander begriffen, und diesen will der Gott, der sie an einander band, vielmehr endlich versöhnen. — In einfache, reine, und zusammengesetzte oder gemischte? Aber diese Unterschiede gehen als werdende und verschwindende nun auch ins Unendliche; die einfachen Elemente fliessen unmerklich und schnell in einander über, und dies in jeder Seele anders, und jene gemischten Gefühle mögten selbst nur der schnellere Wechsel der reinen oder einfachen seyn, die also zu bestimmen wären. — Oder in natürliche, angebohrne, und durch Cultur erst entstandene? Aber das natürliche Gefühl, und dessen Trieb und Kraft, war es selbst, welches den Menschen an den Menschen band, eine höhere Natur in ihm entwickelte, Staaten gründete, diese reichen Kreise des Strebens und Wirkens überhaupt schuf und ordnete. — Es ergiebt sich aus diesen Andeutungen zur Kritik der verschiedenen Versuche dieser Art, wie überhaupt also nicht sowohl von einer Eintheilung der überall vielfach in einander überfliessenden Gefühle und Triebe die Rede seyn könne, als vielmehr von einer solchen Erkenntniß und Darstellung derselben, welche die allgemeinsten Beziehungen, worin die Seele lebt, empfindet und handelt, möglichst zu umfassen, und zu einem Totalbilde zu vereinigen wisse; denn nur durch diese ihre Beziehung auf die man-

nigfaltige Natur entsteht in ihr die Vielheit, der Gegensatz und die Bewegung, durch welche sie selbst eine innere Welt wird, ohne dennoch, sofern sie Seele ist, aus ihrer Einheit sich entrückt zu finden. Und so versuchen wir es, diese vielbewegte innere Welt in einigen Hauptzügen darzustellen, und zwar so, daß wir, dem vorliegenden Zwecke gemäs, die Gefühle sogleich im Moment ihrer Thätigkeit, wodurch sie eben zu Trieben, Begierden und Leidenschaften werden, auffassen.

Wie das erste und allgemeinste Gefühl das des Daseyns selbst ist, so der Grundtrieb der Natur der der Selbsterhaltung, der auch wohl als Selbstliebe bezeichnet wird, obgleich man sich selbst eigentlich weniger lieben, als vielmehr nur erhalten, behaupten, entwickeln und mittheilen kann. Bei dem nur physischen oder rohen Menschen geht dieser Trieb zunächst auch nur auf Erhaltung seines physischen Lebens und Wohlseyns, und wo er dieses durch andre verkümmert sieht, kämpft er mit ihnen in seinem Urwald — glandem et cubilia propter; wie durch eine höhere Nothwendigkeit getrieben, sucht er sein Leben aus der Gefahr zu retten, und flieht er so auch jeden Schmerz. Thut er dieses aus zweiter Hand gleichsam, aus Pflicht, oder von Natur? und wie verhalten sich beide? — Dem geistigen Menschen indeß ist auch ein geistiges Selbst gewonnen, welches zu erhalten er das blos physische nun dahingiebt. Das Leben ist ihm der Güter höchstes

nicht mehr, es muß der Freiheit und der Tugend, dem Freunde und den Geliebten, oder dem Vaterlande und den höheren Mächten ein williges Opfer seyn. An sich selbst rächt Lucretia die verletzte Würde; für die Erhaltung seiner Freiheit stürzt Cato in sein Schwerdt; für den Freund stellt sich Phintias dem Tyrannen; für das Vaterland hat sich Kodrus hingegeben; „du wähltest Leben, doch ich wählte Tod", spricht ruhig Antigone durch alle Zeiten. — So giebt es ein höheres, unendliches, Daseyn für den Menschen, das nun das seine geworden, und mit dem er selbst allein da seyn, oder untergehen will, und der Grundtrieb hat sich uns so aus seiner natürlichen Ursprünglichkeit, wie den Kreis vollendend, in das Reich der höchsten Idee erhoben. — Jetzt aber, in der Betrachtung des Einzelnen, darf uns auch das Kleinste selbst nicht unbeachtet vorübergehen.

Die nächste organische Beziehung des Triebes nämlich ist die — durch das Naturgesetz gebotene — auf wiederholte Belebung aus dem Füllhorne der Natur. Dem Mässigen und Arbeitsamen zwar — ist der Hunger selbst schon der beste Koch; doch auch die feinere Wahl, die künstlerische Bereitung und Würze der Gerichte darf der Gebildete nicht verachten; nur ist ihm die Sache die geringste — weil durch den Magen der Mensch noch fast in der Erde wurzelt, indeß sein Geist allen Himmeln angehört. Und doch sehen wir diesen Himmelssohn — als Leckermaul fast ganz nur ein

kluges Maul, und sein Bauch ihm ein Abgott geworden, unter allen wohl der verächtlichste! dem keine Phantasie daher eine Gestalt zu geben, keine Muse Hymnen zu singen wagte — indeß mit dem rosenbegränzten Becher in Sokratischen Gesprächen, oder fröhlichen Rundgesängen, auch schon höhere Phantasien, edlere Gefühle oft umherkreisen. Denn der Weingott ist als Sorgenlöser den Sterblichen erschienen, das feurige Blut seiner Reben stimmt die Herzen der fröhlichen Zecher reiner und milder, kräftigt und erschließt sie, versöhnt ihren Streit, und befeuert sie zu Thaten. Dann aber wieder verdüstert auch der übermächtige Geist das Licht der Seele, berauscht und lähmt ihre besten Nerven, und der Dichter hat nun zu warnen gegen den blutigen Kampf der Lapithen und Kentauren, gegen die bacchische Wuth, die nächtlich wilde Orgien feiert, und die züchtige Matrone selbst zur grausamen Mänade verwandelt hat.

Gestärkt und erfrischt nun wandelt und sehnt sich hinaus — „der Himmel ist auch gewiß kein Haus" — der Knabe zu fröhlichem Spiel, der Mann zur vielgeschäftigen That des Lebens. Im Vollgefühle der Kraft erhebt sich der Muth, und befeuert Jünglinge und Männer zu Kampfspielen, die oft unbedacht in blutigen Ernst ausschlagen. Und überhaupt will der Mensch sein Daseyn erweitern, er fühlt in sich einen unbestimmten Thätigkeitstrieb, einen Abscheu vor dem Leeren, aus welchem Spiele mancher Art, sinnliche

Wißbegierde, Sucht nach Veränderung u. s. w. hervorgeht. Vor allem wohnt tief in jeder Brust eine gewisse äussere oder sinnliche Freiheitsliebe, die „der Kindheit erster Seufzer“ gilt, und die spät noch den Naturmenschen aus den künstlich schönen Kreisen der Bildung zurückführt — in die Wildniß, und zu Seinesgleichen. Dieser Naturmensch, der freie Nomade, regt in sich jeder Brust — und der gelehrteste Klausner selbst freut sich, ohnmächtig leider oft, doch der jugendlichen Himmelsluft der Erde wieder, und staunt freudig ob Land und Meer, ob dem funkelnden Gestirn; — und nur im stillen Hain, im ruhigen Hirtenthal, oder auf wildem Felsgeklüft und am brausenden Meergestade, vernimmt der begeisterte Dichter, die Wohnungen der Menschen fliehend, die reinsten Gesänge der Musen wieder. Am Busen der Natur allein ruht der Mensch sanft, träumt er selig — die verlorne Welt der Unschuld, die in der stillen Sehnsucht innerlich noch lebt, und auch äusserlich einst wieder erblühen wird — in dem Himmel der Liebe, welcher — „er selbst die Schöpfung der Erde anvertraute.“

Und wie mögen wir würdig genug die Allmacht, wie die Gefahren, des unwiderstehlichsten der Triebe schildern, der in der ganzen Welt des Lebens diese Wunder wirkt, in unabsehbare Zeiten sie verjüngen und unsterblich machen sollte, und für dessen Befriedigung auch das zaghafteste Thier oft das eigne flüchtige Leben opfern will? — Die er-

sten Worte möge uns der beredteste vielleicht unter den Naturforschern leihen, wo er ausruft: „Liebe, eingebohrnes Verlangen, Seele der Natur! unerschöpflicher Quell von Daseyn! höchste Macht, die Alles kann, und gegen die Nichts etwas kann, durch die Alles wirkt, Alles athmet, und alles sich erneut! himmlische Flamme! Keim der Fortdauer, den der Ewige mit dem Hauch des Lebens durch Alles verbreitet hat! köstliches Gefühl, welches einzig die wilden und eisigen Herzen, erweichen kann — warum machst du das Glück aller Wesen, und das Unglück des Menschen?" — so Büffon, dem wir hier jedoch nicht weiter folgen dürfen. Und pries auch nicht schon die jugendlichste Dichterphantasie den Eros den ältesten der Götter, und den Einiger der Dinge? Und noch jetzt ist er unter allen Zonen das spielende Kind mit der Binde und dem gefährlichen Geschoß, und noch immer sehen wir ihn den Donnerkeil des Zeus zerbrechen, und den Helm des Ares mit Füssen treten. Aber auch jetzt noch liebt der bessere Amor vor allen das Gefolge der Grazien und der Musen, ist er der himmlische Genius, der die zarte Psyche in verzehrenden Flammen brennt, ja, grausamer noch, in der Oede des Lebens verlassen hat — bis er wiederkehrt zu der geliebten und die geprüfte sich vermählt, und mit sich emporhebt in den Chor der unsterblichen Götter. — So ist, um zu dem strengeren Ausdruck zurückzukehren, die Liebe überhaupt das innerste, mächtigste, Leben einer See-

le in und mit der andern, ihr stetes tiefes Hinausströmen aus sich selbst in eine andre Seele, und das Aufnehmen dieser in sich — ihr ewiger Austausch, ihre Einigung als zweier, welche beide ewig frei und für sich zugleich ewig verbunden sind, als die eine. Und zwar ist dieser Zug der Seelen zu einander nach dem Gesetze der Natur zuerst jene so beredt geschilderte sinnlich geistige Liebe der Geschlechter zu einander, welche allein und zuerst „die eisigen Herzen zu erweichen vermogte" — ein tiefer Blick in die Geschichte der menschlichen Natur; denn ohne Zweifel waren es innigere Gefühle der Gatten= und Elternliebe, welche die Menschheit vor allen zuerst entwilderten, und jedes rohe Gemüth, auch des härtesten Tyrannen, würde menschlicher werden, wenn es auch nur für einen Augenblick eine andre Seele, nicht begehren allein, sondern in Wahrheit lieben könnte. Verfolgen wir jedoch den Gegenstand in der Geschichte abwärts, welche Fülle der Erscheinungen — von der ersten wilden Naturgewalt des Triebes bis zu jenem Lichthimmel der reinsten Seelenliebe! Aus demselben tief kräftigen Quell der Natur sehen wir schaudernd durch Unterdrückung oder Misleitung die Unnatur selbst, durch Uebermaaß die wilde, das Licht der Seele selbst auslöschende Wollust mit ihrem verderblichen Phantasiespiel hervorgehn, die eitle und geckenhafte Gefallsucht, und die romantische Empfindelei, die den Ritter mit Ketten belastet, oder die ernstlicher gemeinte Weiberherrschaft,

die den Herakles selbst an den Rocken setzt, die verzehrende Eifersucht endlich mit ihren Qualen und Verbrechen; — dann aber auch das zarteste Gefühl der jugendlichen Unschuld, die, vom leisesten Anhauch getrübt, vor dem Frevel zurückflieht in ihr reines Heiligthum, die höhere Empfindung des Schönen und Gefälligen, die Entwickelung der edelsten Kräfte, Muth und Thatenlust in der Brust des Jünglings, das reine Hingeben und Selbstvergessen in Andern, die höchste Liebe endlich in der ächten Ehe, die ein Vorgefühl der Seligkeit ist, weil die stärkste Naturempfindung sich hier mit den geistigsten Gefühlen der Achtung, und des reinsten Vertrauens aufs innigste verschmolzen findet; denn ohne diese wäre die Liebe nicht mehr die Liebe — denn begehrt mag auch das Unwürdige werden, nicht aber geliebt, befreundet, in das eigne bessere Selbst aufgenommen. Zugleich ist die ächte Liebe überhaupt uneigennützig, und ebenso sehr gebend und thätig, als sie tief empfindend und empfangend ist — daher auch, als Sympathie überhaupt, von Einigen (nicht eben mit Unrecht) als die Quelle alles Guten, als das Princip der Sittlichkeit selbst betrachtet. Denn das tiefe Mitgefühl des Menschen mit dem Menschen quillt hervor aus der schon veredelten Geschlechtsliebe, stärkt und wiederholt sich in der göttlich fürsorgenden Elternliebe, wie in der Geschwisterliebe, und der dankbaren Verehrung der Kinder für die Eltern — so durch die edle Freundschaft endlich in den mäch-

tigen Strom der Vaterlands- und der allgemeinen Menschenliebe sich ergiessend, die so rührend schon, ein liebliches Vorbild, in der unschuldig vertrauenden Liebe des Kindes dich anspricht.

So ist in der Liebe überhaupt auch die ruhigere Freundschaft enthalten, die geistig freiere, doch auch freudige, die ernstere dann und thätige, die sich, der grossen Aufgabe des Lebens und der strengeren Pflichten eingedenk, vor der mehr sinnlichen Aufwallung der Liebe fast zu fürchten scheint, ob sie gleich in ihrem Wesen selbst auch noch Liebe ist — amicitia, φιλία. — Bei Frauen und Kindern zeigt dies Gefühl daher auch noch mehr den fast leidenschaftlichen Charakter der Liebe, während zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, im jugendlichen Alter insbesondre, die reine Freundschaft — ohne allen Anflug sinnlicher Liebe — ein fast zu zartes und idealisches Verhältniß sogar, ein fast zu gefährliches Wagniß zu seyn scheint. In der strengsten und zugleich freiesten Gestalt erscheint sie unter Männern, besonders da, wo sie, in bedeutsamen Verhältnissen des öffentlichen Lebens, thatenvolle und gefährliche Bahnen mit einander zu wandern haben. Und hier, wie freundlich überall, erblicken wir als erste und nothwendige Bedingung ächter Freundschaft die gegenseitige Achtung, die Anerkennung des Andern, als eines Freien und Guten; denn wer kein Daseyn hat, wen man nicht beachten, oder höher achten kann, wohl gar verachten, verwerfen muß,

dem wird man auch nicht frei und freudig sich befreunden können. Doch soll von einer gänzlichen Verachtung oder Verdammung eines Menschen freilich nicht die Rede seyn; in den tiefen Kummer über die erscheinende Nichtswürdigkeit eines — vorher vielleicht geliebten — Wesens fällt vielmehr wieder ein Schimmer tröstender Hofnung. Das sanfte Mitleiden verweilt sinnend an seinem Bilde — nur die Stimme des Freundes vielleicht vermag den Verirrten zurückzurufen, nur die Liebe ihn zu erretten aus dem Abgrunde seiner Verzweiflung. — Wie so überhaupt aber die Achtung erste Bedingung, so ist der Freundschaft innerste Seele: die Wahrheit, die Offenheit des Herzens, in dessen klarer Tiefe der Freund den Gedanken des Freundes ja soll lesen können. So ist sie des Lebens Licht und Sonne, und der Freund des Freundes zweites Ich, sein warnender und ermunternder, stets naher und lebendiger Schutzgeist, während jene Afterfreundschaft, welche nur nachgiebig, oder gar schmeichelnd ist, im Widerspruch mit Wahrheit und Recht, den Keim ihrer Auflösung auch schon in sich trägt. Und so kann selbst das Herrlichste sich verkehren — und wie manche sich nur lobenden, ihre kleineren Eitelkeiten, oder grösseren Fehler, sich zu Gute haltenden, oder austauschenden, sogenannten Freunde fanden sich zu ihrem Erstaunen alsbald einander — fremd oder feind, oder als Genossen endlich gar auf lastervoller Bahn!

Die bisher geschilderten Gefühle und Triebe gehören zunächst der allgemeinen Natur des Menschen an; doch schlummern in ihnen, wie in Keimen, auch schon alle die übrigen, die sich mit der Ausbildung der geselligen Verhältnisse nur weiter entwickeln, und zur Erscheinung gelangen sollten. So sahen wir die zuerst nur sinnliche Liebe durch die höheren Gefühle des Schönen mit einem neuen Zauber sich umgeben, und aus der veredelten Liebe zu den Blutverwandten die allgemeinere Menschenliebe und Sympathie hervorgehen, die vereinigende der vorher getrennten Naturkinder. Und so beleben und bewegen nun den Sohn der Cultur mannigfaltigere, und, wenn man will, mehr ideale Gefühle und Leidenschaften, welche der ethischen Betrachtung einen neuen und reichen Stoff darbieten.

Was zuerst wieder die Beziehung des Menschen auf die Güter der Natur und ihren Genuß betrifft, so entstand ausschließliches Eigenthum zuerst in dem bürgerlichen Verein, und mit ihm auch zuerst die Begierde nach Anhäufung von Habe und Gut. Der Wilde ißt sich satt, und findet sich nachher in den Hunger und in Entbehrungen aller Art, wenn und weil er es muß; der bürgerliche Mensch aber sorgt für den Winter, sammelt, spart und erwirbt für das Haus und für die blühenden Kinder, und diese Fürsorge ist natürlich nun auch, und ist gut. Doch nur zu leicht wird überall das Maaß überschritten, und so entsteht die Sucht nach Habe mit kühnem Wagniß, der bald

kein Mittel mehr schlecht dünkt, der amor sceleratus habendi, die ängstliche Kargheit, die überall abnagt und knausert, und der über den Goldhaufen wie ein Drache schlaflos wachende, und — nach Mehrerem — die dürre Hand ausstreckende, schmutzige Geiz, der zuerst mit Erfindung des Metallgeldes sein „lächerlich verächtliches" Daseyn erhielt. Der Habsüchtige will haben, vielleicht um wieder zu vergeuden, denn er kann zugleich andern Götzen dienen — oder er ist ganz nur er selbst, der herzlose Wucherer zuletzt, der verschmitzte Dieb und Betrüger; der Karge will behalten, und eben gar nichts ausgeben, daher auch nicht leicht etwas wagen; im Geitzhals endlich vereinigt sich mit dem Knickerer wieder der Habgierige, und er will nicht blos nichts geben, sondern zugleich alles nehmen, und überhaupt nichts anderes, als Geld, und sein Geld, und endlich alles Geld. In dem kalten Herzen, dem nur das Gold und edle Gestein herrlich strahlt! erstarb längst schon die Freude und die Liebe, und Shylok wünscht — seine Tochter todt, und nur die Juwelen in ihren Ohren zu sehen. Wer kann ihn lieben? — non uxor salvum te vult, non filius. . . So hat die Seele in der Gier nach dem todtesten Seyn sich selbst und ihr besseres Leben verloren, und das kleinste Mittel hat sich ihr zum höchsten Zweck verkehrt — und wie so widersinnig im Alter eben — quo minus viae restat, eo plus viatici quaerere! Aber freilich, nur allmählig

wachsend, aus vernünftiger Sorge oft zuerst entsprungen, durch Gewohnheit und des Goldes böse Zauberkraft schlägt dieser Wahnsinn so tiefe Wurzeln in ängstlich finstre Gemüther. Denn überall ist ja das Geld die Losung geworden, und wie viel ist er werth? kann selbst der freie Britte fragen, in dessen Sprache wenigstens auch jener Amerikaner seinem Sohn die Lehre gab: my son, make money! honestly, if you can — but let it be sure, that you make money!

Wie im spielenden Gegensatz gegen jenen trüben Ernst des Geitzigen und Kargen begegnet uns der sorglose, lebenslustige, der unendlichen Fülle der Natur und der Güte der Menschen leichten Sinnes vertrauende, fast immer gutmüthige Verschwender — der ererbten oder leicht erworbenen Güter, der eignen nicht blos, sondern bald auch der Güter Anderer; wie leicht verschreibt man sich auf die ungewisse Zukunft für den lockenden und sichern Genuß des Augenblicks! Wenn der bessere Karge zugleich der ängstlich pünktliche Zahler ist, doch ohne die geringste Neigung, mehr zu geben, als er nach strenger Berechnung schuldig ist, so theilt der Verschwender hingegen in seinem fröhlichen Leichtsinn gern Allen von seinem Ueberflusse mit, ja den letzten Heller giebt er hin, auf die Gefahr, bald auch anvertrautes Gut, des Freundes oder des Gemeinwesens, anzurühren; denn er betrachtet sich selbst gern als den allgemeinen Vertheiler aller Güter der Erde, und wird vor lauter

Wohlwollen, und ohne es fast zu wissen, ungerecht, und misbraucht so das Vertrauen der Leichtgläubigen, ja der Sorgsamen und Guten, Seinen und der Seinigen Untergang geht er schnellen Schrittes unbesorgt entgegen, er setzt, wie es heißt, sein Spiel auf Nichts, und in der Verzweifelung sein Leben auf eine Karte. Der blosse Genußmensch, der Zerstreuungslustige, der Spiel und Tanz und leichte Unterhaltung mit gleichgestimmten treuen Brüdern, am rosenbekränzten Becher, unter hold winkenden Blicken, oder stetes Schwelgen im Genuß auch der schöneren Künste des Lebens, für dieses Lebens ganze Bestimmung hält, gehört hieher. — So verirrt sich nach entgegengesetzten Richtungen der eine Trieb, dieselbe ursprüngliche Kraft der Seele, und Wenige wissen die schöne Mitte zu bewahren, worin, wie es scheint, die Tugend selbst besteht. Ob indeß dieses Mittlere, oder dieses Maaßhalten ihr ganzes und tiefstes Wesen sey, soll uns hier wenigstens noch nicht entschieden seyn.

Wie die eben dargestellten Gefühle und Leidenschaften also schon bürgerliche Verbindungen voraussetzen, so kommen uns nun noch andre entgegen, die man im engeren Sinn die gesellschaftlichen oder politischen nennen kann, und die sich bestimmter auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft beziehen. Und wie der Mensch über die blosse Sache und deren Besitz so unendlich erhaben ist, so erregt nun

auch er, und das Verhältniß zu ihm, in der Brust eines jeden so viel tiefere Bewegungen, und die reinsten und edelsten Tugenden, wie die lächerlichsten Irrthümer auch wieder, und die furchtbarsten Verbrechen.

Und hier zuerst von dem natürlichen und an sich guten Selbstgefühl des Menschen im Verhältniß zum Menschen — zu Seines Gleichen. Er will und darf für das, was er ist, auch gelten, sein geistiges Seyn und Haben darf er behaupten gegen jede ungerechte Anmaassung. So erhebt sich der Mann mit hohem Sinn und Muth gegen jeden Verkleinerer, richtet und stellt sich empor mit einem edelm Stolz — vor den Thronen selbst der Könige, der aber zugleich ein sich bescheidender, oder bescheidener ist, und die reinste Demuth vor dem Unendlichen. Denn auf das Wahre, Geistige und Ewige kann der Mensch auch eigentlich nicht stolz seyn, und nur zur Ausmittelung der Wahrheit, und zur Herstellung der Gleichheit, gilt dies Sich aufrichten gegen den, welcher zuerst mit Unrecht hervorragen will. Und in diesem Kampf, und wenn der Geist sich in dem verloren hat, was nicht sein ist, wird das an sich natürliche Selbstgefühl nun leicht über die feine Gränzlinie der Wahrheit hinausschweifen. Die Erhebung wird so ein nur lächerlicher, weil unwahrer — Schein, und der Eingebildete, Dünkelhafte, Hochmüthige erscheint um so kleiner, winziger und leerer, je höher seine Stelzen sind,

je breiter er sich zu spreitzen, je voller er sich aufzublasen sucht. Solch thörigter Stolz ist daher auch dumm, oder macht dumm, und der stolz Einherschreitende kann in einen fast kindischen Affect gerathen, wenn er sich unbeachtet oder gar zurückgesetzt glaubt, eben weil er auf Dinge nur stolz ist, oder auf seine Ahnen etwa, und seinen glänzenden Stand, weil sein ganzes Wesen mit solchen Aeusserlichkeiten wie verwachsen ist, welche aber Andre von seiner Person noch zu unterscheiden und abzustreifen oft nöthig finden. — Das Extrem des Stolzes, sofern er zugleich mehr nach Aussen thätig ist, wird (unwahrer) Hochmuth, der — vor dem Falle kommt, endlich Uebermuth, der Andern, oft den Besseren, Hohn spricht, und der daher im Unglück selbst niederträchtig wird, weil, wer fodern kann, daß sich Andre vor ihm wegwerfen, im Fall der Noth sich auch wohl selbst wegwerfen wird. So ist der selbstgenügsame Stolz noch edler; der Hochmuth schon ungerechter, der Uebermuth endlich frevelnd; — wie der übermüthige Grosse gegen die Kleinen und Niedern, denen es eine hohe Ehre seyn muß, für ihn zu arbeiten, selbst fast ehrlos wird, wenn er dem armen Handwerker bald hartherzig das Gehör versagt, bald auch wohl gnädig sich zu ihm herabläßt, und großmüthig erscheinen will, wenn er kaum nur noch seine Pflicht erfüllt. — Besondre Erscheinungen sind hier noch die Hof- oder Hochfahrt, welche Zwang leiden will, und die Eitel-

keit, die sich im Besitz des Vergänglichen, Leeren, Nichtsbedeutenden, des schönen Scheines nur, so selig fühlt. Ein besserer Mensch, sagte daher Swift, ist zu stolz, um eitel zu seyn. Denn der ganz Eitle kümmert sich um wahres Verdienst — so viel als gar nicht, und gesteht sich dieses wohl selbst im Stillen; daher er „durch das kleinste Lob leicht zufrieden gestellt" ja fast gerührt ist, weil seine selige Eigenliebe ihn keine Ironie befürchten läßt, und er jeden für den Anbeter des eigenen Götzens hält, welchem Götzendienst aber auch, wie jedem, oft der Teufel selbst ganz nahe steht. Und nicht blos jener zierliche Hofmann, den Thümmel so grausam nach dem Leben schildert, sondern auch der rohe Bauer, ja der Wilde in seinen Wäldern hat seinen Teufel der Eitelkeit zu bekämpfen, den selbst die tapferen Martissöhne nicht immer zu besiegen wissen, der Schönen hier nicht zu gedenken, denen einige kleine und liebenswürdig verzeihliche Eitelkeiten von aller Welt schon so oft sind nachgesagt worden, daß zu ihrem Trost nur das noch mag bemerkt werden, wie sie diesen Fehler auf allen Fall oft mit den gelehrtesten Häuptern, ja mit den Dichtern selbst und Philosophen theilen, welche sonst als die Weisesten und Seligsten unter den Sterblichen gerühmt werden.

Dem ruhigeren, im Bewußtseyn und Besitz seiner Vorzüge sich mehr genügenden, und geniessenden Stolz ist verwandt, und zugleich in andrer

Hinsicht entgegengesetzt, jener mehr für die Zukunft strebsame, unruhige, zu Thaten und Mühen aller Art anspornende und befeuernde Trieb nach Ehre und Ruhm, als der Anerkennung und lauten Verkündigung unsers Werths in dem Urtheile Anderer, der Gesellschaft insbesondre, und ihrer Vorsteher. Und so gewiß wir unser Wesen zu veredeln, unsre Tugend zu entwickeln und auszubreiten streben, *αἰὲν ἀριστεύειν* — im edeln Wettkampf, so gewiß müssen wir auch die öffentliche Anerkennung dieses Strebens und seines Erfolgs denken und erwarten, wenn gleich die innere Triebfeder eine andre und höhere war. Oder wir lieben die Ehre, nicht blos für uns, sondern für das Wohl des Ganzen, und für die Wahrheit, weil sie der nothwendige und natürliche Erfolg der Tugend ist, ohne welchen diese selbst nicht würde herrschen und wirken können. Gloria virtuti resonat, tanquam imago; quae quia recte factorum plerumque comes est, non est bonis viris repudianda. Cic. — Ja auch das Urtheil der Nachwelt muß uns jetzt schon in die Seele tönen, weil dieses ein gerechtes seyn wird, und weil auch für sie ja gelebt wird. So ist „die Unsterblichkeit ein grosser Gedanke, und des Schweisses der Edeln werth." — Aber dies zarte Gefühl, diese Liebe, dieser Trieb nach der wahren Ehre — wie hat er sich überall schon wieder verkehrt in — Geitz und Sucht nach jener wahren Ehre blendendem Schein und wesenlosem Schatten! Digito monstrari —

will nun der unruhig Geplagte, und um sein glänzendes Ziel zu erreichen verkappt er schon sein Angesicht mit der erborgten Maske der Bescheidenheit, und verschmäht es in seiner ambitio nicht, sich zu biegen und zu schmiegen, damit bald vor ihm wieder die anstrebende Menge sich biegen und schmiegen müsse. So wird der zuerst unermüdlich Ringende und Arbeitende späterhin der eitel Stolze und Hochmüthige, der sich selbst nun genügend um das Urtheil der Welt sich nicht mehr kümmert, bis der Tag des Verderbens ihn ereilt, und das furchtbar glänzende Phantom einer eingebildeten und nur angemaaßten Ehre wieder wesenlos verschwindet. Uebrigens wird, um dies Verhältniß noch kurz zu berühren, der empfindlich Ehrliebende mit Recht jeden Angriff auf seine Ehre, als eine Kränkung seiner geistigen Persönlichkeit, abwehren, und keinen zweideutigen Laut, kein Nasenrümpfen wird er ungerügt hingehen lassen; denn die Ehre, der gute Ruf, ist ein reiner Spiegel unsers inneren Werths, den uns kein irrer oder giftiger Hauch trüben darf. Aus diesem, an sich also löblichem, Zartgefühl giengen aber auch seltsame Erscheinungen hervor — so in der Rauf= und Ritterzeit des Mittelalters, und bei stets waffentragenden Ständen insbesondre, die einem gewissen Ideal in dieser Hinsicht nachstrebten, von einer höheren Wahrheit und Natur sich aber dabei entfernten, die Selbsthülfe durch blutigen Zweikampf, während andre Stände, ja ganze Völker, welche doch auch von Ehre wuß-

ten und noch wissen, dies Mittel höchstens nur in einzelnen äussersten Fällen für nöthig erachteten. Inzwischen hat dieses Vorurtheil sich in Europa wenigstens weit verbreitet, und noch immer gegen die bürgerlichen Gesetze zu erhalten gewußt, daher es auch wohl einen etwas tieferen und allgemeineren Grund in der menschlichen Natur haben mögte, welcher eben jenes zarte und zugleich rüstige Ehrgefühl zu seyn scheint, welches, als ein solches, von der selbstbewußten Kraft des Mannes Hülfe und rasche Entscheidung fodert. Und so werden auch hier, wie in so vielen Fällen, die Sitzen am meisten zu ihrer eignen Veredelung, und zur Ueberwindung der Unsitte, beitragen müssen. Möge daher jeder sich nicht blos selbst vor Unehre bringender That, und grober Beleidigung Anderer hüten, sondern auch vor kränklicher Empfindlichkeit, aufbrausendem Zorn und unedler Rachsucht, damit nicht erst Beleidigung werde, was an sich keine war. Auch der leicht bewegten Zunge, die oft tiefere Wunden schlägt, als das scharfe Schwerdt, wehre der Ehrliebende, sorgsamer noch fast für das Ehrgefühl Anderer, als für das eigne. Doch lassen sich auch wieder ungebührliche Worte durch bessere Worte erklären, oder widerlegen, und jeder Streit überhaupt durch Freundeswort und Beistand und Richterspruch am würdigsten schlichten, wobei die Wahrheit und das Recht gewinnen würden, während bei jenem beliebten Zweikampf nur fast die physische Stärke und Kunstfertigkeit die

(oft ganz ungerechte) Entscheidung giebt, und der schnöde Beleidiger nicht selten noch triumphirend vom Kampfplatz geht. Aber — einem allgemein herrschenden Vorurtheil soll schwerer zu trotzen seyn, als selbst einer Degenspitze? Doch werden bessere Waffen endlich, in geistigeren Kämpfen geführt, es wird die mildere Versöhnlichkeit, die edlere Wahrheitsliebe, und das ernstere Gesetz, auch diese Hydra zu besiegen wissen.

Der Ehrgeizige aber kennt keine Gränze; er will im Staate, er möchte in der Welt, der Erste seyn, und weil er Widerstand findet, so wird er diesen zu überwinden, die Widerstrebenden sich zu unterwerfen, zu beherrschen suchen. Und wie früh und allgemein wirkt überhaupt dieser Reitz der Unterwerfung eines fremden Willens unter den eigenen — selbst bei Kindern, die nur zu gern, oft noch stammelnd, nicht blos andre Kinder, sondern auch Erwachsene, wie das Gesinde, ja die schwachen Eltern selbst, die Mutter insbesondre, mit kluger und kräftiger Unvernunft zu tyrannisiren wissen. So herrscht ja auch in der Ehe nicht blos die böse Frau gar oft, sondern auch die freundliche — durch Bitten, und zwar (nach Gellert) so oft sie will, der Mann aber, durch Befehl, nur wenn er kann, weil in der Welt freilich eine bessere Herrschaft noch seyn sollte, als die der rohen Stärke. — Ueberhaupt aber mußte in den allgemeinen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft durch die natürliche Ungleichheit der phy-

sischen und intellectuellen Kräfte auch unter Männern ein Lenken, Leiten und Herrschen entstehen. Die edelsten und erfreulichsten Kräfte in der Natur sind die des Menschen selbst: wer über diese zu gebieten vermogte, dem ergoß sich leicht und üppig auch das Füllhorn der übrigen Natur. So konnte die Herrscherlust, von allen Seiten gereizt und genährt, tiefe Wurzeln in die Gemüther schlagen; der Unmündige und Schwache will ja sogar — selbst nicht wollen dürfen; seine Schwäche selbst ist eine Aufforderung an den Starken, die Zügel der Weltregierung zu ergreifen, die ohne ihn in ihr Chaos zurücksinken würde, und es mußte der Vernünftige so die andern beherrschen — zu ihrem eignen Besten, ja er thut es immer und überall, ohne es vielleicht zu wissen, durch das Wort seines Mundes, durch den Blick seines Auges, durch seine ganze Persönlichkeit und deren geistiges Uebergewicht. Aber freilich ist es auch nur diese seine höhere Vernünftigkeit, welche herrschen soll, nicht aber seine blosse Willkühr, oder zufällige Laune; und weil die Vernunft ihrem Wesen nach ein Allgemeines ist, so wird der vernünftige Geist auch nimmer, blos als dieses Individuum, über eine fremde Vernunft eigentlich herrschen, sondern diese nur auffodern wollen zur eignen Herrschaft über das, was geringer ist, als sie selbst. Denn über alles, was noch untergeordnete Natur im Menschen ist, kann Herrschaft ausgeübt werden, nicht aber über den freien Geist selbst, oder

über ihn doch nur in so fern, als er sich seiner, und seines Gesetzes, noch unbewußt blieb.

Der nur Beherrschte wird gar bald der Sklav, über Sklaven zu herrschen kann dem freien Gemüth nicht wohl thun, welches vielmehr der Freien Einstimmung zur Freiheit will. „Da Sie den Menschen — zu Ihrem Saitenspiel herunterstürzten, wer theilt mit Ihnen Harmonie?" — sprach Posa, und griff in des Tyrannen Seele. So erscheint die Herrscherwuth als der Gipfel der Selbstsucht; der Despot mögte den Geist ausser sich vernichten, eine Welt, ja die Gottheit selbst, wenn es möglich wäre, zu seinen Füssen sehen. Er hat keine Freude am Schönen, weil das Schöne in freier Gestalt hervortritt, und als ein Eigenthum Aller, ihm ein stiller Vorwurf, daß er aus der Harmonie zu treten, über sie sich zu erheben wagte. Er kann nicht lieben, weil die Liebe Gleichheit voraussetzt, und Hingebung fodert; selbst die sinnliche wird er scheuen, weil sie seine eiserne Seele erweichen könnte; nur wild und thierisch wird er seine Brust zu kühlen suchen, grausam selbst gegen den bald verstossenen Gegenstand seiner Lust, grausam bald gegen Alle, Anbetung und Vergötterung für Sich Selbst schon nicht zu viel achtend. So ist nun der leicht entglühende Zorn, die tief brütende Rachsucht, der verzehrende Haß, der blasse Neid, das furchtbare Gefolge des wachsenden Frevels. Und weil diese Wuth das Unmögliche will, die Unterwerfung der Welt und des Geistes über-

haupt unter das kleine, flüchtig vorüberwandelnde Ich des Menschen, so ist sie zugleich die höchste Qual einer menschlichen Seele. Der Herrschsüchtige empfindet jeden Augenblick seine Armuth: post Darium et Indos pauper est Alexander ... mundi claustra perrumpit ... inventus est, qui concupisceret aliquid post omnia. Senec. Epist. 120; und seine Ohnmacht: aestuat infelix, angusto limite mundi Juvenal. X. Denn er ist in den ungleichen Kampf getreten mit der stillen Nothwendigkeit, welche ihm die Gränze stellt, und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn oft im Nu von der Höhe seiner erträumten Grösse in das tiefe Nichts seiner Wirklichkeit hinabschleudert; so war — „vom Erhabenen zum Lächerlichen ihm nur der eine Schritt.“ — Ja die Wissenschaft und die Wahrheit selbst muß er widersinnig hassen, die ihm stets ruhig ihren Spiegel vorhält, worin er seine glänzende Nichtigkeit, seine wahre Gestalt — endlich erblicken muß. Von stetem Mistrauen gefoltert wechselt er ängstlich schon das nächtliche Lager, und erschrickt über das rauschende Blatt, und noch mehr über jeden Blick — der Freien? nein der Fröhlichen auch schon; denn er will ja — nur gefürchtet seyn, der Fröhliche aber wird kühn, und wer darf glücklicher seyn, als er? Der gedankenlosen Indolenz erträgt er ins matte Auge zu schauen — der feste Blick des Denkenden und Trauerden macht ihn zittern. „Ich muß Leute um mich haben, die fett

sind, läßt Shakspeare seinen Cäsar sagen, Leute mit runden Backen, und die des Nachts schlafen; der Cassius dort hat ein hagres, hungriges Gesicht — er denkt zu viel." — Woher nur solcher Wahn- und Widersinn? woher diese Wuth der Ohnmacht? Aus innerer Kraft gar oft, aus Muth und Thatenlust, im Kampf — mit fremder Kraft und Hohheit nicht blos, nein auch mit — der Niedrigkeit und Schwäche. So wächst der Uebermuth — des nun gequälten Tyrannen. Und wehe daher — nicht ihm allein, wehe auch den Schmeichlern und Vergötterern der schwachen Herrscherseele! Doch nicht jener Welteroberer allein ist der Despot, auch die tausende von kleinen sind es in ihren Häusern, die durch ihre selbstsüchtigen Launen, ihr stets verdrießliches Pochen, ihren unsinnigen Zorn, die Freude der Ihrigen mit der eigenen vergällen und ertödten; und auch sie, wie die Weltzerstörer, ereilt früher oder später die furchtbare, doch nur gerechte, Vergelterinn.

So — um dies flüchtige Bild der Bewegungen der menschlichen Seele zu vollenden — sehen wir ein Heer der verschiedensten Leidenschaften und Verirrungen — von der schwächlichen Hingebung an äusseren Sinnenreitz, bis zu der in gewaltigen Thaten sich bekräftigenden, und Welten zertrümmernden Herrscherlust über die Geister selbst, von den kleinsten Aufwallungen der Laune und des Verdrusses bis zur hämischen Freude über den Schaden Anderer, und dem verderblichen und selbstver-

zehrenden Haß — wir sehen diese Verirrungen alle aus tiefverborgenen Keimen natürlicher Gefühle und Triebe hervorbrechen, die als solche zuerst nothwendig, im Allgemeinen also wohl gut, oder doch sittlich gleichgültig zu nennen sind. Und zugleich erscheint uns der Mensch, durch seine erste Natur sowohl, als durch die nachher einwirkenden Ursachen — von Himmel und Erde, von Erziehung und Beispiel, von politischen, wissenschaftlichen und religiösen Institutionen — überall als ein anderer, mit verschiedener Mischung der Elemente und Stimmung seiner Seele, so daß auch dieselbe Leidenschaft überall mit verschiedenartigem Charakter hervortritt. So ist denn, was hier vorläufig als Phänomen bemerkt wird, wohl in jeder Seele eine unruhige Bewegung, ein innerer Widerstreit, dessen substantieller Grund zwar jene äussere Mannigfaltigkeit, und das Misverhältniß der äusseren und inneren Anfoderungen seyn mag, der nun aber im Gemüth selbst auch wirklich geworden ist: Ein Widerstreit der Gefühle, der Triebe — ja des Willens, und der ihn leitenden Gedanken selbst. Denn nicht etwa sind die Leidenschaften unter sich verbündet und einig, und nur mit der Vernunft in Streit verwickelt, sondern auch jene sind unter sich in Zwiespalt gerathen, und so, ihnen etwa dienstbar, nun auch die Gedanken; die übereilte und übermässige Befriedigung des einen Begehrens thut dem andern Abbruch, und aus dem Uebermaaß auf der einen Seite entsteht

ein Mangel auf der andern. Dem Ehrgeitzigen, der voll innerer Kraft und äusserer Thatenlust seinem glänzenden Ziele mit festem Willen entgegenstrebt, fehlt die sich hingebende Liebe, welche ihrerseits, zur Empfindsamkeit oder Wollust sich neigend, der Selbstbeherrschung und der männlichen Thatkraft entbehrt für den Kampf mit den Wogen und Stürmen des Lebens, indeß bei einem dritten wieder die Bewegung der Seele eine mehr unbestimmte und allgemeine blieb, wie bei den all zu reitzbaren, in Allem leidenschaftlichen, und dadurch fast charakterlosen Individuen, die in steter Unruh bald hiehin, bald dorthin gezogen werden, ein Spiel nun vielmehr der Wogen und Winde. Und diesem Streit der Begierden entspricht auch der der Gedanken — ja die Vernunft selbst wird, im Einverständniß mit der Leidenschaft, die sich selbst widersprechende und gewandte Sophistinn. — Der ganze Mensch also mit allen seinen Trieben und Kräften, der unsterbliche Geist selbst — in einem Widerspruch befangen — mit sich selbst? Doch als einen gänzlichen, durchgreifenden, unendlichen, wird er ihn nicht zu denken vermögen; die hin und hergetriebene Seele, die tief bewegte und leidende, und Qualen leidende, wie kein anderes Wesen sie zu leiden vermag, muß in diesem Kampf sich erhalten; den Sturm muß sie beschwören, der in ihrem Inneren ist, und — beruhigen die empörten Wogen — durch die Kraft und Klarheit

des mit sich selbst endlich wieder übereinstimmenden Gedankens.

Diese Selbstverständigung der Vernunft über ihre eigenste Angelegenheit, welche ihre Freiheit, ihr Gesetz, und ihre Tugend ist, haben wir also nun — durch mancherlei Bedenken und Zweifel freilich, welche die Vernunft in diesem Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst aber nicht wird umgehen dürfen — allmählig vorzubereiten, und wenn im Vorhergehenden diese Verständigung auch schon ihren Anfang nahm, und ethische Lehren (im engeren Sinn) sich aus der psychologischen Darstellung oft unwillkührlich entwickelten, so dürfte die Schwierigkeit dieser Art der Selbsterkenntniß der Seele Vorblicke und umsichtige Wiederbetrachtung auch am ehesten rechtfertigen.

5. Skeptische Bedenklichkeit über die Freiheit des Geistes und das Ideal.

Jene mannigfaltige und tiefe Bewegung der menschlichen Seele also, ihre Schmerzen und Qualen in der verzehrenden Gluth der Leidenschaften, das Uebermaaß ihres Sehnens und ihrer Kraft, ihr Ringen nach einem Unbekannten — diese Erscheinungen kündigen sie uns etwa ein höheres Wesen, als jedes andre der Erde, an, und ist diese Seele etwa mehr, als eine nur sinnliche, und nur im Zeitstrom bewegte und thätige? Ein Moment der Ruhe ist wohl in ihr wirklich geworden, und der

Mensch strebt sehend, wachend, denkend, einem Ziele, irgend einem Gute nach, mit jener aus der Naturfülle der Empfindung entquollenen, nun gemässigten und erleuchteten Energie, die sich jetzt, nach den Anfoderungen höherer Tugendlehren, zu einem unendlichen Ideal zu erheben bestimmt seyn soll mit der Kraft und Feuerweihe einer Begeisterung — die aber durch mancherlei Bedenklichkeiten, und Systeme ganz andrer Art, gar sehr soll abgekühlt, in einer sehr engen, fast nur irdischen Sphäre soll zurückgehalten werden.

Denn, um keine Zweifel dieser Art, keine untergeordneten Momente überhaupt unbeachtet zu lassen, durch jene Thätigkeit des Verstandes oder der Vernunft — kann man nun skeptisch oder bedenklich einwenden — gewinnt der Mensch vorerst doch auch nur die Kraft der Erkenntniß und Berechnung der Mittel zum Zweck, jene Technik und Geschicklichkeit, die auf einen gewissen Inbegriff freilich — jedoch nur irdischer Güter gerichtet ist. Es kann der einzelne Genuß abgewogen und abgemessen werden gegen andre, aus den möglichen Verbindungen der dargebotenen Elemente die größte Summe gezogen, das ganze Leben nach den so gefundenen Formeln eingerichtet werden. Der Denkende und Verständige will dauernde Glückseligkeit, diese ist der Zweck, ihr Begriff der Regler aller seiner Handlungen. Er bescheidet sich gar bald, nicht eben Alles in überschwenglichem Maasse geniessen zu können, und begnügt sich da-

her mit jenem Größtmöglichen, entbehrt Vieles, um desto sicherer doch einiges geniessen zu können, und sucht am Ende wenigstens Ruhe. Und was die schweren Pflichten des Lebens betrifft, so ist sein Wahlspruch: diese so so zu erfüllen, übrigens aber — der Welt ihren Lauf zu lassen. — So der nach Zweckbegriffen mit einer gewissen Klarheit des Bewußtseyns handelnde, und allerdings weltkluge — Egoist, der aber doch schon die Leidenschaft und das Laster scheut wegen der beschwerlichen Reue, ihm jedoch nur Schmerz und Schaam, nicht klüger gewesen zu seyn, und — wegen der Folgen; denn die Folgen der Handlungen, die sind es, die man nur immer recht vor Augen haben, im Calcul scharf bestimmen soll?

Und zu dieser Weltklugheit, welche sich vor dem Ideal immer möglichst zu hüten sucht, zu diesem System der sogenannten vernünftigen (und sehr begreiflichen) Selbstliebe gesellen sich nun die theoretischen Bedenklichkeiten über die Freiheit. — Wohl bemerken wir, heißt es etwa, daß die energischen Begriffe mächtiger sind, als die blinden Begierden; denn sie sind ja vorschauend, und man geht in alle Wege sicherer, wenn man — recht viel Verstand braucht. Aber dieses trefflich brauchbare System von Erkenntnissen, dieses Ueberlegen und Folgern ist am Ende wohl auch nur ein — freilich höherer und höchst künstlicher — Mechanismus. Denn die ersten Begriffe sind ja ge-

wirkt, oder doch angeregt, von Aussen, und die menschliche Seele ist wohl ein höchst empfindliches Instrument oder Organ, aber das Ganze ist es doch eigentlich, was in und aus ihr widertönt, und die mehreren Vorstellungen bilden ja eine Kette, darin also jede durch eine andre, und alle zuletzt durch eine erste, die selbst äusserlich angeknüpft war, bestimmt sind, und aus der so bestimmten letzten Vorstellung geht denn eben so bestimmt und nothwendig auch die äussere That hervor; denn das Gesetz der Causalität gilt für alle Reihen der Erscheinungen in der Zeit, und die Reihe der Vorstellungen ist doch wohl auch noch — eine zeitliche? Somit ist es schon durch den Weltlauf vorherbestimmt, welche Vorstellung eben jetzt in mir aufkommen werde, und ich handle also auch nach der so bestimmten Vorstellung zu jeder Zeit, wie ich eben muß. Bequemer ist es allerdings, die Leidenschaften zu zügeln, und die Vernunft, oder das System der selbstbewußten Vorstellungen sorgt auch zum Theil ja dafür. Zweifelhaft aber bleibt es dabei noch immer, was in einem bestimmten Fall kommen werde, und wenn ich nun, was des Nutzens wegen auch jeder gerne mögte, dem vernünftigeren Begriff, den Gründen, nachgebe, so mußte ich es wohl, wie ich in einem andern Augenblick eben so gewiß der blinden Leidenschaft fröhnen mußte. Und jene schönen Ideen einer ganz uneigennützigen Tugend, einer reinen Selbstverläugnung und Aufopferung

beglücken wohl — manchen Schwärmer, und auch uns selbst wohl — zu Zeiten. Was aber folgt daraus weiter, als daß es auch — Träume gebe, die den Menschen beglücken? Uebrigens ist Alles, und auch der schöne Traum der Seele, von Anbeginn her schon bestimmt! Ein kleinster Nervenreitz, eine heisse Blutwelle, ein erster Eindruck, eines erlittenen Unrechts etwa, welches aber selbst gleich sehr bestimmt war, macht den Einen — durch die so erweckte, dann genährte und anwachsende Leidenschaft — zu dem furchtbaren Verbrecher, während ein glücklicher Aspect, ein kühleres Blut, ein milderer Blick vielleicht der mütterlichen Liebe, den Andern zum ruhigen Weisen, oder zum Tugendhelden bestimmte. Denn über uns alle, und über die Götter selbst, waltet das eherne Verhängniß, und du bist der Leiter nur und das — zwar selbstbewußte — Organ seiner ewigen Umwälzungen. Du vollbringst was, und wie du es mußt, und täuschest dich selbst, indem du dir die That beimissest, und von einer Schuld, und von einer eignen Tugend träumst. Die Geister sind nur scheinbar die gesonderten und freien, in Wahrheit aber wie Zweige und Blätter, oder wie lebende Glieder eines unendlichen Gewächses oder Wesens, dessen Leben sie durchströmt, und so die wechselnden Gestalten alle und ihre Thaten und Erscheinungen, im allgemeinen Wechsel des Lichts, der Winde und Wogen, aus sich hervortreibt, und in sich selbst auch wieder zurücknimmt, nach der Ord-

nung seines ewigen Rechts. Der Wille ist also nicht frei, oder er ist es nur beziehungsweise, wie der Schwung des Pendels, oder der Axenschwung und Umlauf des Weltkörpers, wie der Trieb der Pflanze, oder die Bewegung des Thiers — weil überhaupt nichts absolut frei seyn kann, was endlich und zeitlich ist. Der Wille des Menschen ist nur nicht so, wie jene Bewegungen, durch blos äussere Verhältnisse, oder den inneren Organismus bestimmt, sondern auch durch Vorstellungen, welche aber selbst durch die Natur der Seele, und durch den Weltlauf bestimmt sind, und mit ihnen ist es also auch jede nach Aussen schlagende Energie der Seele, ihr — immer bestimmtes — Wollen und Handeln.

Diese fatalistische Ansicht hat, die Principien zugegeben, das Verdienst der Folgerichtigkeit, und es ist gut, daß sie sich mit ihrer ganzen furchtbaren Gewalt ausspreche, damit das Bedürfniß der tieferen Erforschung der Principien um so lebhafter empfunden werde. Sehen wir uns daher nach mächtigeren und geistigeren Waffen um, damit jenes Schreckbild einer blos äusseren Nothwendigkeit, welches alle weitere Bemühung um eine praktische Philosophie, als eine Philosophie der sich selbst Gesetze gebenden Freiheit, zu vereiteln droht, auf immer aus unserm Geiste verbannt werde.

6. Gegenbedenken; Ausspruch des sittlichen Gefühls im Allgemeinen.

Um also die Fundamentallehren der Ethik: vom Guten und Bösen, von der Freiheit und ihrem Gesetz, bestimmter einzuleiten, so sey es zu allererst bemerkt, wie sich gegen jene in ihrer Consequenz so furchtbare Lehre, nach welcher auch die höheren Ideen von einem Jenseits, einem Reiche der Geister und Gott, zu blossen Träumen zu werden scheinen, wie in jenem berühmt gewordenen System der Natur, wie sich, sagen wir, gegen sie in der Brust des Menschen von jeher ein unmittelbares Gefühl schon empörte, dessen Kraft auch eine höhere Wahrheit des Gedankens in sich tragen dürfte. Jeder, auch der strengste Fatalist, wenn das bessere Selbst in ihm das System für einen Augenblick überwindet, billigt unmittelbar gewisse Handlungen und Charaktere, und verwirft eben so unmittelbar andre, er billigt, oder klagt an und straft — auch Sich Selbst, und zwar unabhängig von der blossen Lust, und von den blos äusseren und berechneten Folgen; welche Gefühle ja nach seinem System fast unmöglich, oder doch höchst widersinnig seyn würden; und doch vermag er sie nicht wegzuvernünfteln, wie sehr er sich auch bemühe. Und von jeher und bei allen Völkern regten sich diese Gefühle, entwickelten sich die entsprechenden Begriffe — von einem inneren Werth der Menschenseele selbst, und von ihrem eignen hö-

heren Gesetz; wobei gegen die stets aufmerksamen Skeptiker, welche das Daseyn oder die Uebereinstimmung der sittlichen Ideen bezweifeln, und Alles aus Gewohnheit, Erziehung, bürgerlicher Gesetzgebung u. s. w. herleiten, zu bemerken ist, daß, wenn gleich bei ganz rohen Naturvölkern die sittlichen Ueberzeugungen noch fast unkenntlich nur mögen angedeutet seyn, sie sich jedoch mit einer höheren Bildung überall ziemlich gleichmässig und übereinstimmend entwickelten, so daß geistig edle Völker über gewisse Hauptlehren wenigstens von Recht und Unrecht, wie daß Lüge und Verrath schändlich, Wahrhaftigkeit aber und Treue gut und löblich seyen, in ihrer öffentlichen Moral und Erziehung sowohl, als auch in ihrer Gesetzgebung, einstimmend empfanden und urtheilten. Und woher überhaupt die Erziehung und die Gesetzgebung selbst? und sind sie nicht eben auch Denkmäler und Beweise jener höheren oder sittlichen Natur des Menschen? Der Mangel und die Dissonanz jener Begriffe würde also nur soviel beweisen, was auch zugegeben werden muß, daß sie nicht angebohren sind, sondern, wie die Erkenntniß überhaupt, sich erst entwickeln; womit zusammenhängt, daß intellectuelle Barbarei auch die sittliche nach sich zog, wie freilich auch umgekehrt, wo dann aber der Verfall der Sitten nur eine Folge der geistigen Verfinsterung überhaupt war; denn die Coexistenz oder schnelle Folge dieser Phänomene deutet auf eine gemeinsame Wurzel, deren Ver-

derbniß nur etwa zuerst in ihren Blüthen und Früchten in die Augen fiel. Möge auch ein gewisser Verstand, mögen Kunstfertigkeiten, und manches Andre, was gebildete Kraft voraussetzt, mit tiefer Unsittlichkeit oft gepaart erscheinen, wie häufig eingewandt worden; der wahrhaft geistige Keim höherer Erkenntniß und Wissenschaft war in solchen Fällen doch gewiß verletzt, welches Hauptmoment der Ethik spätere Betrachtungen noch mehr ins Licht stellen werden. Hier genüge uns zuvörderst die nicht zweifelhafte Thatsache des Daseyns jenes sittlichen Gefühls, das, wie man sagt, auch in den Schwachen stark ist, und aus dessen Kraft sich auch gegen jene fatalistischen Gedanken — deren Uebergewalt die Seele mit Entsetzen erfüllen, und das Meer der so aufgeregten Gefühle wie versteinern müßte — schon andre Gedanken, mildernd und beruhigend, erheben werden. Und wie sollten sie es nicht? Denn der Zweifel an der Freiheit, wie auch übrigens ihr Begriff sich näher bestimmen möge, die Angst, man könne ein Scheusal, ein Verworfener seyn, oder werden müssen, ohne die eigne Schuld — die, weil sie im Bewußtseyn sich unmittelbar auch bestraft, der Mensch noch eher zu denken erträgt — dies Gefühl, dieser Gedanke ist unstreitig das Aeusserste der Verwirrung aller Gefühle und Gedanken selbst. Aber diese äusserste Verwirrung ist auch der äusserste und letzte, am Horizont des Geistes schon verfliegende, Schein. In ihm selbst ist Friede, und jenes wesentliche

oder schaffende Licht. Ja schon in seinem Gefühle ist Friede. Wie viel mehr in seinem Gedanken, der nur Ordnung — Maaß und Harmonien — denken kann?

Stark also und friedlich schon das Gefühl — mächtiger aber noch, und in sich selbst eine lichte Ordnung, der Gedanke, und der tiefer Forschende wird sich daher auch hier nicht bei dem unentwickelten Keime seiner sittlichen Ueberzeugungen beruhigen dürfen — in den concreten Fällen des Lebens so wenig, als in der allgemeinen Theorie. Denn das Denken dringt nothwendig in alle Tiefen unsers Wesens ein, und es wäre wohl widersinnig zu nennen, wenn man eben über das Größte und Schwierigste — was doch gewiß die Pflicht und Bestimmung des Lebens ist — nur empfinden wollte. Der Scharfblick, das verwegene Zweifeln des Verstandes, läßt sich überhaupt nicht abwehren, und wir haben es schon bemerken müssen, wie eine auf halbem Wege stehen gebliebene Speculation aller Sittlichkeit selbst den Tod drohe.

So haben wir also weiter zu dringen, und zu versuchen, ob und wie sich jene, zwar mächtige, zuerst aber gleichsam sprachlose Gefühle auf feste, helle und deutliche Begriffe werden bringen lassen: vom sittlich Guten und Bösen also, von dem Ursprung und der Realität (oder Nichtigkeit) des letzteren, von dem Wesen der Freiheit, und von ihrem höchsten Gesetze; — welche Begriffe,

wie man gleich bemerken muß, so innig verbunden sind, und sich gegenseitig so bedingen, daß man zweifelhaft wird, von welchem Punkte auszugehen sey. So wird in einer Theorie die Freiheit namentlich als ein Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem betrachtet, während in einer andern das Böse vielmehr das Unfreie, blos Natürliche ist. Aber welche von beiden die wahre und bessere sey, ist eben selbst ein Hauptproblem der gesammten Untersuchung, die daher auch nur allmählig, und mit Umsicht nur, mit Vor- und Rückblick, zu ihrem Ziele wird gelangen können.

7. Verdeutlichung des sittlichen Gefühls. Das Gute und das Böse.

Ein Gefühl also in der Seele, welches sich auf den Werth des ganzen Menschen selbst, seiner Gesinnung, seiner inneren That, seines Charakters bezieht; man nennt es das sittliche, oder das Gewissen, als den seiner selbst gewissen Geist in uns, und läßt den nicht leicht für einen Menschen gelten, bei dem sich von diesem Gefühl keine Spur, keine leiseste Regung findet; ein Ungeheuer wird er lieber genannt, ein wildes oder stumpfsinniges Thier. Es äussert sich, tritt als Urtheil, wenn auch ohne deutlich entwickelte Gründe, hervor, oft schnell und sicher, wie das ästhetische, dem es überhaupt nahe verwandt ist, das aber auch, wie jenes, des Begriffs nicht entbehren kann, als Wohlgefallen oder

Misfallen an Gesinnungen und Thaten, unsrer Selbst und Anderer, und zwar insofern sie als *frei* beurtheilt werden, d. h. vorläufig als solche, die auch wohl anders hätten seyn *können*, oder *sollen*, wodurch sich dieses Gefühl von allen übrigen Empfindungen, die sich auf nothwendige Verhältnisse — Begebenheiten und Erfolge — beziehen, wesentlich zu unterscheiden scheint; so leidet man z. B. den körperlichen Schmerz, ohne mit sich selbst darüber zu *rechten* oder zu *zürnen* (wenn man ihn nicht etwa als Folge eigner Verirrung betrachten muß) während in dem sittlichen Schmerz, den man die *Reue* nennt, dies Rechten *mit* sich, dies Zürnen *über* sich, eben das Auszeichnende ist. Hiebei schwebt dem Gefühle also vor, es sey in der Gesinnung ein *Gegensatz* wirklich geworden, zugleich aber auch — weil nur *eine* Art derselben *gebilligt* wird — es *gelte* und lebe im Inneren ein *Gesetz*, d. h. eine gedachte Ordnung des Geschehenden, und zwar hier des Künftigen, Freien, dem Genüge geschehen solle, und auch da, wo es *nicht* geschah, dennoch *hätte* geschehen sollen: womit also eine *Möglichkeit* wenigstens gedacht wird, dasjenige überhaupt oder *künftig* zu erfüllen — zu thun, oder zu unterlassen — was etwa zuerst noch unerfüllt blieb, oder *gegen* das Gesetz gethan oder unterlassen ward. Und dadurch unterscheidet sich also dieses *Sollen*, dessen Gelten als ein inneres, unbedingtes, dessen Erfüllung als ein *Fortschritt*, als eine zum Theil erst kommende

Entwickelung vorgestellt wird, von dem blossen Müssen der Naturdinge, das als ein endliches und vollkommen bestimmtes, mit Nothwendigkeit ab- und in sich selbst zurücklaufendes erscheint; oder das Sollen ist auf jeden Fall eine unendlich viel höhere, innere, Nothwendigkeit, gegen welche die äussere des Müssens, nach dem Ausspruch des sittlichen Gefühls, als eine unendlich kleine oder geringe — verschwinden soll. „Kein Mensch muß müssen.“ So erinnert nun jedes sittliche Urtheil über ein Sollen — als dessen Begriff sich doch nicht selbst widersprechen darf — an eine unbestimmbar mächtige Kraft des Geistes, die man über jede Naturgewalt, wie über die eignen streitenden Begierden, unendlich erhaben denkt. Die Schwierigkeiten der Vereinigung dieses neuen oder höheren Begriffs mit dem der äusseren Nothwendigkeit werden uns bald näher beschäftigen. Zuvörderst aber ist jener Gegensatz — des Guten und Bösen — hier vorläufig weiter aufzuklären.

Gebilligt also, würdig erkannt, wird in Gesinnungen, wie in Thaten, das Gute, nach dem Etymon wohl das Gädige: Mehrende, Tüchtige, Ergötzliche, und verwandt mit Gott (wie gut dänisch god, got, und Gott umgekehrt Gud lautet) — dem Begriffe nach das in sich selbst Harmonische, seiner Idee Entsprechende, nach Aussen Wohl-thätige, Wohl-wollende, das Glück und die Vollkommenheit andrer Wesen Liebende und Förderndе, in der Erscheinung das Schöne, das

Heitre und Milde. Gemisbilligt, verworfen, wird in Gesinnung und That das Böse (Barsche, Wüste) seinem Begriff nach das in sich selbst Gestörte, sich und seiner Natur Widerstreitende, nach Aussen Feindliche, Uebelwollende, Glück und Vollkommenheit Zerstörende, in der Erscheinung daher das Häßliche, das Finstre und Wilde. Nach diesen Merkmalen werden auch die übrigen Dinge theils gut, theils schlecht, oder im Reich des Lebens auch wohl schon böse genannt. Im engsten Sinn aber wendet man diese Ausdrücke nur auf das Wesen des Menschen an, und so ist (nach Kant, wie nach der alten Stoa) nichts in der Welt, noch ausser der Welt, an sich, oder ohne Einschränkung gut, als allein ein guter Wille — wiewohl zur Verwirklichung des Guten freilich auch noch mehr gehört.

In diesem uns so vorläufig aufgeklärten Gegensatz aber wird das Gute überhaupt auch als das mehr Natürliche, Begreifliche, und zugleich, Kraft des sittlichen Gefühls, als das zuletzt Siegreiche — das Böse aber als ein Unnatürliches, fast Unbegreifliches, und endlich zu Vernichtendes gedacht. Und doch ist auch dieses, sagen wir, wenn gleichsittlich unmöglich, dennoch physisch und psychisch wirklich geworden. Daher denn, weil diese Wirklichkeit ja wieder soll aufgehoben und vertilgt werden, die Aufgabe, dem Ursprung und Wesen dieses sittlichen Unwesens auf den letzten und tiefsten Grund zu kommen; denn wie anders, als in seiner Wur=

zel mag es für immer ertödtet werden? Gesucht aber ward diese Wurzel — bald in der alten ungeregelten Natur, bald in höheren Welten gar, bald wieder in dem freien Willen des Menschen selbst, und welche Forschung auch die richtige seyn möge, in jeder wird irgend eine Beziehung wenigstens des Bösen auf die Freiheit anerkannt. Somit wird dieser, wie es scheint alles Uebrige entscheidende, Begriff hier sogleich mit aller Sorgfalt zu erörtern seyn.

8. Von dem Wesen der Freiheit.

Es bezeichnet aber das Wort: Frei-heit zunächst den Zustand, das Verhältniß, eines Wesens, worin es, nach Aufhebung einer äusseren Hemmung oder eines Zwanges, sich selbst mehr überlassen nun aus eigner innerer Kraft ungehinderter (obgleich nie ohne alle Anregung und Gegensatz) wirken kann, was und wie es überhaupt vermag; — sodann aber auch zweitens dies Vermögen oder Princip der Thätigkeit selbst, wie wenn gesagt wird, der Mensch sey sich, ausser der Denkkraft, auch noch einer Freiheit bewußt. Und dieser zwiefache Sprachgebrauch hat seinen guten Grund in dem Zusammenhange, der zwischen dem äusseren Zustand, und dem inneren Princip obwaltet. Denn je freier ein Wesen von äusserem Zwange ist, um so stärker und vielseitiger wird auch,

nach Maaßgabe der Vollkommenheit seiner Natur überhaupt, die innere Kraft derselben (obwohl nie im Leeren) wirken und sich offenbahren können; und umgekehrt: je grösser seine innere Macht ist, um so leichter wird sie jeden Widerstand zu überwinden, und das Wesen auch äusserlich zu befreien wissen; wie man daher sagt, daß politischer oder Glaubens-Zwang, Armuth und Druck, auch den Geist selbst endlich zum Sklaven mache, oder umgekehrt, der Weise sey auch in Fesseln noch frei, Herr über seine Begierden, über das Schicksal erhaben u. s. f. Hier inzwischen ist von der Freiheit als einem Vermögen zunächst die Rede, von dem Willen also eigentlich wieder, dessen Natur und Kraft nur tiefer soll erforscht werden, indem die Freiheit doch unmöglich als ein zweites praktisches Vermögen neben dem Willen, sondern nur als dessen innerstes Wesen kann zu denken seyn. Und diesem, als einer Strebsamkeit des vorstellenden Princips, sahen wir aus dem Causalzusammenhang der Vorstellungen unter sich, und mit dem Weltlauf, eine Gefahr drohen — welcher der Geist jedoch ruhig ins Auge sieht, weil er vor der eignen Wahrheit — keine Furcht haben kann.

Als Vermögen also wird die Freiheit nach der Sprache der Schulen bald die erscheinende, empirische genannt, als ein Vermögen der inneren Selbstbestimmung nach Vorstellungen, und der hieraus hervorgehenden Causalität in der Sin-

nenwelt, eine Freiheit, an welcher auch Niemand eigentlich zweifelt; bald die moralische, als ein Vermögen der Wahl, entweder zwischen Gutem und Bösem, oder aber des Guten allein, welcher Begriff also schon streitiger ist; bald endlich die metaphysische, oder transscendentale, als die innerste und wahre Selbstmacht des Geistes im Gegensatz gegen die Nothwendigkeit, die zeitliche etwa, der Natur. Diese letztere wäre somit die tiefste geistige Wurzel der beiden andern, und wäre also nur diese, und die eine überhaupt uns gewiß! Daß die Ausmittelung des wahren Begriffs indeß ihre nicht geringen Schwierigkeiten haben müsse, kann schon die Uneinigkeit der Denker uns beweisen. Beleuchten wir daher zuerst die entgegengesetzten Haupttheorien etwas näher, deren jede, wie doch zu hoffen, eine gewisse Seite der Wahrheit dürfte erkannt haben.

Um nämlich die Freiheit sowohl gegen äusseren Fatalismus, als inneren Determinismus (durch Vorstellungen) zu retten, nahmen die Indeterministen also, neben und ausser den beiden Principien der Sinnlichkeit und der Vernunft, oder des eigennützigen und uneigennützigen Triebes (selbst willkührlich genug als zwei gesetzt) den Willen als ein drittes, bei etwänigem Gleichgewicht, und überhaupt, den Ausschlag gebendes, zwischen den mehreren möglichen Handlungen wählendes Vermögen an, welches arbitrium liberum bald gut, bald böse seyn, somit Zurech-

nung u. s. w. sollte gestatten können. Warum der Wille bald das eine, bald das andre sey, glaubte man in dieser Theorie nicht weiter erklären zu dürfen, denn eben in der ersten gänzlichen Unbestimmtheit (als libertas indifferentiae) und nachherigen gänzlich freien Selbstbestimmung sollte ja sein Wesen bestehen. Gleichgültig also — gegen Gutes und Böses, sollte er zwischen Gott und Teufel, Himmel und Hölle, unentschieden zuerst in der Mitte schweben, und nun — aus eigner Machtvollkommenheit — sich emporheben können, oder hinabstürzen! — Oder: Vernunft und Sinnlichkeit tragen diesem Schiedsrichter ihre beiderseitigen Anliegen vor; — wird er ohne Prüfung ihrer Gründe, ohne Nachdenken, zu entscheiden wagen? — pro ratione voluntas? So wäre er wenigstens kein gerechter und weiser Richter, seine Entscheidung blinde Willkühr, und der durch das Loos wohl kaum noch vorzuziehn! Aber, wird gegen die Deterministen eingewandt, der sogenannte Buridansche Esel zwischen den beiden gleichen Heubündeln? — würde, so lautet die Antwort, ein so dummer schwerlich seyn, daß er verhungern müßte; denn auch ein Esel ist doch kein Wagebalken mehr, und ein Mensch wenigstens hätte, ausser den beiden Vorstellungen (der zwei ganz gleichen Güter) noch die dritte von der Wahl selbst, die auch als Motiv wirken würde, und so noch eine vierte und tausendste, und die Fiction ist also unvollständig, und selbst von keinem Gewicht. — Aber — das doch unläugbare

Bewußtseyn der freien Willkühr, und der thatsächliche Beweis, indem ich jetzt z. B. davon gehe, und nichts weiter von der Sache hören will, da ich doch auch unstreitig hätte bleiben, und weiter disputiren — können. Aber jenes Bewußtseyn könnte selbst ein täuschender Gedanke seyn, der, einmal entstanden, freilich auch wirken wird, was er kann und muß — darf man dem Scheidenden nachrufen — und so war diese deine Art der Argumentation nach dem Gesetz des zureichenden Grundes auch schon bestimmt, und du konntest auf jeden Fall in demselben Augenblick doch auch nur Eines thun; überlege dir also lieber Alles noch einmal — siste gradum, viator! kehre um, und höre weiter, so gewiß dir die allgemeine und ernste Wahrheit lieber seyn muß, als solch ein ganz eigner und scherzhafter Einfall, womit ohnehin noch gar nichts bewiesen ist, als — was sich eben von selbst versteht! Denn bemerke doch endlich, wie dein grundloser Wille schon so hart an den Widersinn des Zufalls streift. In deinem Bewußtseyn aber, an welches wir nun selbst appelliren, findest du, zu unterscheidende Momente und Thätigkeiten zwar — des ersten Begehrens, der Ueberlegung sodann, und der endlichen Entscheidung — nicht aber auch drei Vermögen; der Phänomene in deiner Seele giebt es auch nicht blos drei, sondern unbestimmbar viele, und du müßtest also auch eben so viele Kräfte nun annehmen, was du jedoch selbst bedenklich findest, und woraus hervorgeht, daß jene

Dreizahl nur — den allgemeinsten psychologischen Rhythmus des vernünftigen Wollens in der Zeit ausdrückt. Ferner aber ist dein (des Indeterministen) Wollen doch zuletzt auch gewiß irgend ein Begehren, dieses aber pflegt selten eben sehr frei zu seyn; so wie auch dein Wille der Vernunft — wenigstens Gehör geben muß. So kömmt er von beiden Seiten schon ins Gedränge, und könnte seine Macht in diesem Drange nicht etwa verloren gehn? Oder wäre sie da etwa die freieste, wo Sinnlichkeit und Vernunft sich mit gleichen Kräften entgegenwirkten, die Zunge der Wage so einspielte, daß das kleinste Willensgewicht den Ausschlag gäbe? So aber müßte deine Freiheit mit der zunehmenden Herrschaft der Vernunft wieder abnehmen, und in Gott (und seinem Widerpart) = 0 zu setzen seyn, während sie in dem unseligsten Mittelding eben eines Menschen ein Größtes wäre! Drum gieb der Vernunft nicht blos Gehör, sondern gieb ihr vielmehr Alles. Erkenne ihre alleinige Oberherrschaft an, oder wisse dich selbst vielmehr, was du auch schon bist, frei nur durch die Vernunft. Verzichte auf jene thörigte Wahlfreiheit zwischen dem Guten und dem Bösen, und begnüge dich mit der, selbst nicht zweifelhaften, Wahl des Besten.

So der — unstreitig schärfer blickende — Determinist, der um einer ihm so widersinnig dünkenden Freiheit selbst frei und überhoben zu seyn, sich dem reinen Fatalismus lieber in die Arme

wirkt, wie z. B. Spinoza, wenn gleich bei ihm auch eine gewisse Sehnsucht nach einer freieren Freiheit, als die seiner einen Substanz ihm seyn konnte, durchschimmert. Aber von einer individuellen Freiheit konnte, nach der Consequenz seines Systems, doch nicht füglich die Rede seyn, und um diese zu retten, dachte daher Leibnitz seine vorstellenden und strebenden Monaden, die nach deutlichen Begriffen, und überwiegenden Vernunftgründen (nach dem Princip des Besten) sich nun selbst, aus eigner innerer Kraft, zum Handeln bestimmen sollten, welche Theorie er, mit Berücksichtigung des Indeterminismus, in der Theodice III. §. 288. so aussprach: „die Freiheit besteht theils in der Intelligenz, welche eine deutliche Erkenntniß des Objects in sich schließt, theils in der Spontaneität, theils endlich in der Contingenz der Handlungen; die Intelligenz aber ist gleichsam die Seele der Freiheit, die beiden andern ihr Körper gleichsam nur, und ihre Grundlage." Ein gewiß vortrefflicher Gedanke, dem Wolf folgend den Determinismus, systematisch zwar, doch nicht mit gleichem Geist, weiter ausbildete. Der Wille war also nun durch die Vernunft, und ihre deutlichere Erkenntniß bestimmt, und der Mensch, wie Leibnitz a. a. O. hinzufügte, dann am meisten frei, wenn er, von keinen Affecten gestört, nur der Bestimmung der Vernunft folgte. — Aber die Trennung der Substanzen selbst, und die mehr postulirte, als begreiflich gemachte, vorherbestimm-

te Harmonie ihrer Thätigkeiten, da die Monaden keine Fenster haben und nicht auf einander sollten einwirken können? Auch handelt der Böse, sagte man, ja nun wieder ganz unfrei, und ist für seine That nicht verantwortlich, weil er nur die Schwäche seiner Vernunft, die Undeutlichkeit seiner Vorstellungen vorschützen darf, die ihn hinderten, das Beste zu erkennen. Die vorstellende Monade ist am Ende nur ein geistiges Automat, ein nur feinerer Mechanismus; sie handelt immer nur, wie sie kann, nach dem Maaß und der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen, und diese sind selbst durch eine, überdies unbegreifliche, Harmonie vorherbestimmt, so daß auch hier die Freiheit nur ein Traum, ein Wort ohne Sinn bleibt.

So war auch gegen diese Metaphysik noch immer Manches zu erinnern — als Kant, der Kritiker nicht blos, sondern auch der neue Metaphysiker, seine merkwürdige Lehre aufstellte, nach welcher in der Welt der Erscheinungen freilich Alles nach dem Zeitgesetz der Causalität zu beurtheilen seyn, in einer andern aber, der Welt der Dinge an sich, eine ausserzeitlich wirkende, intelligible Freiheit, als das höhere Erklärungsprincip der Zeiterscheinungen und des ganzen empirischen Charakters, thronen sollte. Der Versuch fand durch seine Kühnheit, so wie durch die erhabene Sittenlehre, aus welcher dieser Freiheitsbegriff, als ein Glaubensartikel eigentlich nur, hervorgieng, für eine Zeitlang Beifall, bis

man allmählig inne ward, daß jener Gegensatz zweier Welten und jene intelligible Freiheit selbst doch zu wenig verständlich, und der ganze Begriff für diese Welt, in der wir unsre Freiheit zunächst zu behaupten haben, im Grunde wenig brauchbar sey; denn man wußte sich, nach dieser Theorie, zwar im Allgemeinen, und in einer andern Welt, wohl frei, in dieser aber, und im Besondern, eben auch wieder recht gebunden, und hatte eigentlich nur — das Zusehn der Entwickelung jener intelligibeln, jenseits des Bewußtseyns liegenden, That. — Bald erschien daher auch (bei Fichte) der Idealismus — wenigstens noch entschiedener, und der Gedanke eines höchsten Princips, und zwar eben der einer absoluten Selbstthätigkeit und Selbstproductivität der Intelligenz, als einer causa sui (wie schon Spinoza sprach) trat an die Spitze des ganzen Systems. Der unbequeme Gegensatz der beiden Welten war aufgehoben, die Selbstmacht des Geistes das Princip selbst, das sich überall auch selbst bewies, und eines weiteren Beweises von Aussen also nicht bedurfte. Durch eigne göttliche Kraft schlug es alle Zweifel vielmehr zu Boden — überall, wo der Genius erschienen war. Allerdings eine erhabene, und, konnte man sagen, sich selbst bewahrheitende Lehre, der freie und kräftige Seelen so willig aufhorchten. Nur — das in ihr noch so wenig erklärte Nichtich — die fast noch unverstandene unendliche Natur — wie empörte sie sich schon fast gegen das

zwar ideale, und in Worten sich setzende, sonst aber noch so unwirkliche, und dabei doch auch wieder harte und fast despotisch gesinnte reine Ich, welches sie, die Natur, mit ihren tiefen und warmen Lebensgefühlen, mit ihren Trieben und mächtig wirkenden Kräften, nur als einen Anstoß für seine — ganz freie und absolute — That zu setzen — für gut befunden. So behielt die sonst erhabene Lehre eine gewisse Härte und Starrheit, die sich auch in manchen ihrer Anwendungen zeigte, bis sie später einen andern, mehr religiösen und enthusiastischen Charakter annahm, der eben auch wohl aus dem Gefühle der ersten Härte und Subjectivität derselben in der edeln Seele ihres Urhebers hervorgieng. — Inzwischen hatte (bei Schelling) der Geist und seine jugendliche Freiheit sich auch wieder in die Tiefe der absoluten Einheit Seiner Selbst und der Natur hinabsenkt, und aus dieser Fülle bestimmter Kräfte sollte ihm seine höchste Kraft, wie zu hoffen stand, selbst wirklicher, einmüthiger mit der Natur, wieder aufgehn. Verlor sich aber etwa wieder der Geist und sein strengeres Denken — in der Naturfülle und ihren Gefahren selbst weniger, als in kühnen Dichterphantasien über sie, in dunkeln und lockenden Mythen ultramundaner Weisheit? und hatte dieses Versinken in mystische Orakeltiefen, oder dieser zu kühne Aufschwung zum Empyräum, etwa auch einen nachtheiligen Einfluß auf die Lehre von der Freiheit, und vom Bösen insbesondre? eine

Frage, die uns unten wieder begegnen wird. — In strengeren Begriffsformen, und Fichten näher geblieben, hat Hegel das grosse Princip der Selbstmacht des Geistes wieder geltend gemacht — während eine andre Bahn in dieser wichtigen Lehre von Herbart eröfnet ist, die mehr psychologisch analysirende, ja bis zum Versuch einer mathematischen Bestimmung der Phänomene nun schon fortgeführte. Und allerdings dürfte die psychologische Forschung überhaupt auch hier die sicherste und am meisten praktische Methode an die Hand geben, und wir werden daher auch selbst die weitere Entwickelung des Freiheitsbegriffs auf diesem, wenn auch minder glänzenden, Wege versuchen, das tiefere Studium, und die fortzusetzende Prüfung jener mathematischen Theorie der Seelenphänomene uns übrigens vorbehaltend.

Die menschliche Seele also, dies sich innerlich schauende und empfindende, seiner selbst gewisse Wesen, welches denkend und vorstellend will (strebsam ist und begehrt) und so begehrend auch denkt und vorstellt, wird sich so, die Phänomene und Wirkungen erfahrend, erkennend, und auf ihre Ursache zurückführend, einer allgemeinen Causalität, und ihres Princips, einer bald wirksamen, bald (als Vermögen) wieder ruhenden Kraft bewußt — einer Causalität also überhaupt, durch welche sie theils organisch auf die Aussenwelt handelt, theils und vorzüglich in ihrer Innenwelt, des Vorstellens und Begehrens selbst, wirksam ist und

Veränderungen hervorbringt. In der Beziehung ihres Körperwesens und seiner Bedürftigkeit versinkt diese ihre Thätigkeit fast wieder in die Tiefen der bewußtlosen Nothwendigkeit, wie wenn man beim körperlichen Schmerz unwillkührlich zuckt, und ein Wehe! ruft, oder wenn ein reitzender Gegenstand den Blick des Auges, ja wohl der Seele, auf sich zieht. Im Gebiete der Gedanken hingegen scheint die Seele sich wieder ganz nur in sich zu leben, nur thätig zu seyn, unabhängig von jeder äusseren Gewalt, mächtig selbst gegen die Schrecknisse des Todes. Und zugleich ist sie sich allerdings auch eines Vermögens einer mannigfaltigen Wahl der Gegenstände, so wie der Art und der Folge ihrer eignen Thätigkeit bewußt, und dieser Reichthum mehrerer und verschiedener möglicher Handlungsweisen ist eben ein wesentlicher Charakter eines selbstbewußten, und insofern wenigstens freien Wesens. „Ein Blick auf die Augen, auf das Gesicht, auf die Gebehrden und Bewegungen des überlegenden Mannes, der zwar mit Feuer und Nachdruck etwas verrichtet, aber seiner selbst mächtig ist, wird es uns lehren — sagt Tetens in den philos. Versuchen II. S. 126. — daß hier nämlich mehr, als nur Mechanismus sey. „Das gesetzte Wesen, die auf alle Seiten hingerichtetete und angestrengte Aufmerksamkeit, die Menge der zugleich thätigen Kräfte, die, so zu sagen, bereit sind, auf jeden Wink sich anderswohin zu wenden, wenn die Absicht es erfodert, und die auch oft, wenn die Vor-

stellung von dem Gegentheil einmal lebhaft wird, von ihrer Richtung abbeugen; diese Wirkungen, welche aus den thätigen Bestrebungen des freihandelnden inneren Princips hervorgehen, können in keine Maschiene übergetragen werden" u. s. w. Indem also die Seele aus ihren Ueberlegungen sich zu dem bestimmten Handeln unter tausend möglichen entschließt, hat sie zugleich das Bewußtseyn, daß sie auch ein andres hätte wählen können, wenn sie dieses gewollt hätte; was auch die Indifferentisten, nicht mit Unrecht, immer besonders hervorheben. Zwar — im ersten untheilbaren Augenblick kann immer nur Eines geschehen, und dies Eine erscheint freilich als Resultat vorhergegangener Vorstellungsreihen. Dennoch aber bleibt der Seele das Vermögen — wenn auch nicht das Geschehene ungeschehen, so doch — in vielen Fällen es wieder gut zu machen, den Folgen entgegenzuwirken, das Uebrige und Bessere nun auch zu wollen, und ins Werk zu richten. Und zwar greift diese Kraft in jedem unendlich kleinen Augenblick, wenn man will, in das schon vorhandene System der Vorstellungen wieder ein, oder der Wille ist (nach Herbart) Anfangspunkt von Reihen, eine sich in sich selbst erneuernde und kräftigende, relativ wenigstens erste Ursache. So übt die Seele auf jeden Fall eine Herrschaft über ihre Vorstellungen selbst aus, wodurch die deterministischen Schwierigkeiten also zum Theil wieder verschwinden, sofern die Seelenkraft sich

selbst noch zurückhalten, mässigen, einem Andern zuwenden kann, der zureichende Grund also ein stets werdender ist, der als in einer unendlichen Kraft wurzelnd die endliche bestimmte Ursache nie blos als solche (nach Hegel) zu ihrer Wirkung kommen läßt. Oder es ist ein Gedanke, welcher allen andern gebieten kann, der des Ideals, der geistigen Freiheit und Vollendung selbst; und wäre nun etwa — zur Ueberwindung des letzten Bollwerks des Determinismus — diese Energie als durchaus zeitlos zu denken? und ist das Wesen, welches die Zeit selbst zu denken vermag, eben dadurch ihrem Strome schon entnommen? — Aber die Zeit ist auch wieder doch nur — der gesetzliche Rhythmus der Werke der Ewigkeit, und nur nach dieser Harmonie kann auch der Geist selbst wirken, und auch sein Wesen allein vollenden. Oder er ringt mit einem Strome, der erst in der Unendlichkeit Ruhe findet; nach selbstewigen Gesetzen fliessen die tausend Ströme der Zeit in das Meer der Ewigkeit, und auch der freieste Geist wird von ihren Harmonien dahingetragen. — Und durch diese Betrachtung, deren bildlichen Ausdruck wir sogleich näher bestimmen werden, dürfte jene an sich wohl erhabene, aber zu dunkel gehaltene Lehre von einer intelligibeln oder zeitlosen Freiheit zu verbessern, oder gleichsam zu mässigen seyn. Auf jeden Fall nämlich wird mit Recht nach einem Zusammenhang derselben mit der zeitlichen und nur

erscheinenden gefragt, und dieser wird nur auf dem Wege psychologischer Beobachtung können gefunden werden. Denn nur allmählig und nach Gesetzen sehen wir die innere Freiheit sich Bahn machen, und einen besseren Charakter in der Seele gründen; und nur durch die genaueste Erforschung dieser Gesetze wird der Begriff einer reinen oder absoluten Freiheit verständlich, und der Welt, worin wir leben und frei seyn wollen, angemessen. Die Vorstellungen und Strebungen der Seele nämlich erscheinen uns nun als ein System einzelner und bestimmter Kräfte, deren jede nach ihrem Gesetze fortwirkt, während ein höchster Gedanke, oder der Geist vielmehr selbst durch ihn, dies System unaufhaltsam fortbestimmt, überall jedoch nur nach dem Maaß der schon gewonnenen Erkenntniß, weil der Wille ja (nach Herbart) seinen Sitz mitten im Wissen hat, bedingt durch die früheren Strebungen der Seele, welche, schon wirksam geworden, nicht also im Nu, wie durch einen Zauberschlag, ihre Wirksamkeit wieder verlieren können. Nur so kann jenes ἡγεμονικὸν wirklich herrschen, kann jener höchste Gedanke die ganze Seele wie mit dem Strome eines besseren Lebens durchdringen, kann die erste Kraft der Freiheit sie fortdauernd, und wirklich, ins Unendliche hin befreien; denn es ist die Freiheit ja wesentlich als eine wachsende, sich erweiternde Kraft, als ein solch künftiges Leben der Seele zu denken, und wenn die Naturbestimmtheit ihr Anfang (ἀρχή) war, so ist

die reine Geisterfreiheit ihr Ziel (τέλος, finis bonorum). Doch auch hienieden schon, wie man sagt, glimmt ein Funke dieser Freiheit im Bewußtseyn — des begeisterten Dichters, des kühnen Forschers nach ewiger Wahrheit, des Weisen und des Guten. Wird der Dichter, der Denker, der Weise sagen, oder einräumen, seine Hymne, sein durchdringender Gedanke, sein festgegründeter Charakter seyen Werke einer, freilich selbstbewußten, Nothwendigkeit? wie sie dichteten, dachten, Tugend übten, so, und nicht anders, haben sie dichten, denken und wollen müssen? Ja, und auch nein, wie man es verstehen will: jenes, weil das herrliche Werk der Freiheit selbst eine stille Nothwendigkeit ihrer vergeistigten Naturen geworden ist; dieses, weil es ihrer geistigen Kräfte Schöpfung ist, die selbst wieder Keime schönerer in sich schließt, wodurch jenes Müssen, oder Gemußthaben sich in neu entquellende Harmonien auflös't und verschwindet.

So ist die Freiheit, wie eine innere Kraft des Geistes, so auch seine unendliche Befreiung, und eine endliche und bestimmt begränzte wäre allerdings keine — für einen Geist, der nur in Gott ganz und ewig frei seyn will. Sie ist der geistige Friede, die Vollendung, die uns aus der Ewigkeit winkt, indeß sie zugleich, im Zeitstrome angeschaut, das Ringen der Geister um diese Vollendung ist. Daher ist sie auch endlich als Selbstgesetzgebung zu denken, und auch eine schwankende, ge-

setzlose, nur willkührliche Freiheit kann uns keine seyn; denn indem der Geist aus seiner inneren Kraft will, sich selbst und den Zweck seines Strebens bestimmt, hat er schon nothwendig irgend ein Gesetz, d. h. irgend eine gedachte Ordnung, sey es auch nur für diesen Fall, ausgesprochen. Die wahre Freiheit, die allein dauernde und obsiegende, wird also zuletzt nur die Vernunft seyn, sofern sie als praktisch oder causal gedacht wird: welche unmittelbare Abhängigkeit des Willens von der Vernunft, oder Causalität der letzteren selbst vielmehr, und ihrer Ideen, daher auch bei aller praktischer Philosophie, als solcher, vom Erzieher, Sittenlehrer, Gesetzgeber u. s. f. überall vorausgesetzt wird; denn „eine wundervolle Liebe müßte ja die Weisheit, könnten wir sie mit Augen schauen, in unsrer Seele entzünden.“ — Bei dieser Einsicht muß die nach Freiheit durstende sich beruhigen, und so giebt es einen Punkt endlich wieder, wo das Reich der Nothwendigkeit, und das der Freiheit, des Geistes, und der Natur, versöhnt, und als ein Reich erscheinen werden, und wo jeder bessere Fatalismus selbst seine Rechtfertigung finden, und seiner Fesseln entbunden seyn wird. Denn die ewigen Gesetze aller Dinge, ihre Schicksale und Verhängnisse, sind selbst nur Aussprüche der Götter — fata Deûm. Und wenn — den Menschen die Sterne, so lenkt die Sterne selbst — doch nur Gott. Er aber in uns hat durch die Vernunft uns auch schon emporgehoben über

Alles, was geringer ist, als sie selbst. Und so wäre die letzte Lösung des tiefen Räthsels zugleich die des tiefsten unter allen, des Räthsels vom Wesen des Geistes selbst, und dem Verhältniß der endlichen zu Gott — welches die Religionsphilosophie bestimmter — wenn auch nicht zu lösen, so doch — zu denken sucht. — Hier genügt uns vorerst das nicht zweifelhafte Bewußtseyn einer Gesetzgebung der Vernunft. Oder mögten wir uns auch von dieser Nothwendigkeit wiederentbinden, freier seyn wollen, als die Gottheit selbst, frei wieder und stark — zum Bösen?

9) Von dem Ursprung und der Natur des Bösen.

Frei also und stark — zur Unfreiheit selbst? denn dieses dürfte das Böse doch seyn, nach dem alten Spruch: frei sey allein der Weise, der Thor hingegen, dem der Böse aber auch schon nahe steht, unfrei und ein Sklav. Ueberhaupt erschien uns nur das Gute als das Wahre, Wesenhafte, Begreifliche, das Böse aber als ein Widersprechendes, Unheimliches, fast Undenkbares — als ein Un- oder Schein-wesen, das (nach Augustin) keine Natur, oder eine vielmehr nichtige hätte. — Und doch steht es in seiner grauenvollen Wirklichkeit, in seiner sichtbaren Finsterniß, als ein uraltes, und noch daseyendes Geheimniß in der Schöpfung da, und fodert uns auf, es zu erken-

nen. Suchen wir also seine unnatürliche Natur, seinen dunkeln Ursprung, sein räthselhaftes Verhältniß zur Freiheit zu erforschen, und in den furchtbarsten der Abgründe selbst — einen Strahl der Wahrheit zu werfen.

Es bezieht sich aber das Böse, worin alle Theorien doch übereinstimmen, von der einen Seite auf die Natur im Menschen, seine Triebe und Leidenschaften, die Sinnlichkeit überhaupt, sey es nun, daß man hier sein Princip selbst meyne gefunden zu haben, oder daß man diese Natur als durch das irgend sonst in die Schöpfung eingedrungene Böse verderbt betrachte, indem dieses doch in beiden Fällen als böse Begierde, Leidenschaft u. s. w. bezeichnet wird; — von der andern aber auch auf die Freiheit, weil nur dem Freien die Sünde zugerechnet wird, möge man diese übrigens aus einem ganz freien, positiven Act herleiten, oder aber mehr als einen Mangel der Freiheit, als Verirrung u. s. f. bezeichnen wollen. In einer gewissen Mitte also zwischen blosser Natur und reiner Geistigkeit scheint es zu schweben, und jene zu wenig, diese aber zu viel zur Erklärung seines zweideutigen Wesens zu enthalten.

Denn betrachten wir zuerst die Natur, und die allgemeine zuvörderst: Himmel und Erde also, Elemente und Pflanzen und geringere Thiere, so bemerken wir hier, unter dem Walten der stillen oder bewegten Nothwendigkeit — mancherlei Uebel zwar, wohl aber noch kein Böses. — Oder wären auch

hier schon die Spuren dämonischer Gewalten sichtbar, und wäre es eben die — selbst also anders zu erklärende — Sünde des Geistes, welche die Keime der Unordnung in die Natur gesäet, so daß z. B. die Vulkane durch die Zorngluth menschlicher Gemüther zuerst entbrannt, ja der Raum und die Zeit selbst sogar — eines bösen Geistes Erfindungen wären? gegen welche Erfindungen selbst wir uns hier aber im Namen der ruhig prüfenden sowohl, als praktischen, Vernunft im Allgemeinen verwahren müssen, auf ihre Würdigung aus höheren Gesichtspunkten später etwa noch einmal zurückkommend. Bleiben uns also Raum und Zeit, Keplerische Weltgesetze, Elemente und Pflanzen und niederes Gethier, vorerst noch gut, d. h. eben nothwendig, und im Allgemeinen auch zweckmässig genug, und lassen wir die Orkane wüthen, die Wogen sich thürmen, und die unterirdische Gluth, wenn sie es muß, hervorbrechen, und suchen wir uns gegen diese — Schrecknisse freilich der alten Natur zu schützen, so gut wir es vermögen werden. — Aber die glatte und falsche Schlange, der blutdürstige Tiger, der listige Fuchs — deuten nicht diese widerlichen und wilden Charaktere wenigstens auf ein unsichtbares Princip, welches, die lebendige Natur ursprünglich verderbend, über den Menschen sodann seine ganze Wuth ausgelassen hat? In schwermüthig finstern, oder schwärmenden Gemüthern vielleicht — indeß der heitre und besonnene Dichtergeist von solchen Phantasien

einen heilsameren Gebrauch macht, um den Menschen daran zu erinnern, daß er doch gewiß kein wilder Tiger, und kein listiger Fuchs, noch sonst ein Thier weder sey, noch sich darin verkehren dürfe. Uebrigens aber weis man auch, warum die Schlange sich so schlängelnd fortschieben müsse, wie der Tiger durch seinen Magen auf Fleisch und Blut angewiesen sey u. s. w. Lasse der Mensch also auch den Tiger wieder brüllen in seiner traurigen Wildniß, alle Thiere lassen wir gewähren nach ihrer Natur, und — was längst hätte geschehen sollen, wenn nicht überall Systeme wären — suchen wir lieber, in den eignen Busen greifend, uns selbst endlich zu erkennen. Und nun also: dies schwache Fleisch, diese heisse Blutwelle, dies empfindliche Nervenmark, des ganze tief gährende Chaos so vieler unruhiger Gefühle, stechender Triebe und Begierden, verzehrender Leidenschaften — wie ist es mit dieser — mächtigen Natur des Menschen, und ist diese zu allererst nun an sich böse? da auch sie doch, eben wie die übrige, ihre Gesetze, und ihre guten Zwecke zu haben scheint, wir sie uns ja auch nicht selbst gegeben, unschuldig vielmehr und vertrauensvoll ihren Winken zuerst folgen mußten — wohl ewig folgen zu dürfen wünschen mögten? Wäre sie, diese unsre Natur ursprünglich böse, wie mögten wir sie und ihre Lebensfreuden noch ertragen, wie einen Blick des Vertrauens gen Himmel senden? — Demnach scheint, wie gesagt, die Natur oder die

Sinnlichkeit noch immer zu wenig zu enthalten — sie mag wohl schwach, oder ungeordnet und unmässig heissen, böse aber, im Sinn des moralischen Gefühls, noch eben nicht.

Von der andern Seite also die Vernunft, die Freiheit? Aber hier unstreitig gerathen wir umgekehrt in die Gefahr, zu viel zu finden, und wie mögten wir uns selbst ertragen, wenn wir uns als vernünftig wissende und wollende Urheber des Bösen denken müßten? Wie mag die Vernunft, in der uns aber auch die Freiheit allein zu wurzeln schien, als eine böse, sich selbst widersprechende, gedacht werden? Oder wohnen in uns allen, nach einer alten Meynung, etwa zwei wesenhafte Seelen, eine gute, und eine böse? Aber einen solchen absoluten ethischen Dualismus vermag der eine Geist doch nicht zu denken, noch zu dulden, und die böse Seele würde höchstens nur als jene unvernünftige der ungeregelten Natur, oder als jenes schwarze und hartnäckige Roß vor dem Wagen der Seele zugegeben werden können, weil die unvernünftige doch endlich der vernünftigen, und das unbändige Roß dem Wagenlenker würde gehorchen müssen, während eine böse Vernunft eben und zum Glück — der Widerspruch selbst wäre. Zwar wäre unter jener Beschränkung noch immer ein Widerspruch (der Natur und Vernunft) angenommen, der jedoch als ein relativer auch wieder aufgehoben werden könnte, und es allerdings auch müßte. — Und so sehen wir uns

auf unsern ersten Gedanken wieder zurückgeführt, und in der Beziehung also, in der noch unentschiedenen, unseligen Mitte zwischen einer niederen und höheren, einer noch ungebändigten, rohen, und einer geordneten und geistigen Natur, wird der Ort der Erscheinung zu suchen seyn; und auf eine nähere Bestimmung dieses Gedankens, und zwar auf dem sichern Wege psychologischer Beobachtung wieder, wird es also ankommen. Bevor wir jedoch diesen weiter verfolgen, dürfte es auch hier gerathen seyn, einige berühmt gewordene Erklärungsversuche andrer Art zu erörtern, damit sie uns nicht später und zur Unzeit den Weg wieder verrennen mögen.

Aus der Bemerkung nämlich der Allgemeinheit der menschlichen Verirrungen überhaupt, und der Furchtbarkeit besonders gewisser Phänomene, entwickelten sich, bei dem Mangel tieferer psychologischer Erkenntniß, mehrere theils mystische, theils metaphysische Vorstellungsarten, welche gewisse Seiten des Phänomens zwar lebhaft auffaßten, andere aber wieder übersahen, und so, und durch ihre Unklarheit überhaupt, leicht praktisch nachtheilig werden konnten, mit welchen also hier der Krieg zu eröfnen ist. — Allgemein also soll im Menschengeschlecht das Böse seyn, und auch nicht Einer ohne Sünde, der gerecht befunden werde? Die Thatsache vorerst, obgleich auch nur, wie unten weiter erhellen wird, in einem sehr zu beschränkenden Sinn zugegeben, worin will man

den Grund derselben aufsuchen? Er scheint uns nahe und klar genug vor Augen zu liegen: in jenem Uebermaaß des ersten Begehrens, in den Irrthümern und Vorurtheilen der noch unentwickelten Vernunft, in der (aus diesen Ursachen) schon vorhandenen, ja verstärkten, Disharmonie, welche den werdenden Menschen ergreifen, in seiner Seele dissonirend fortschwingen muß; im Ringen und Kämpfen also der endlichen Intelligenz überhaupt, als solcher. Und insofern, aber auch nur insofern, sündigt, kann man sagen, jeder vom Weibe Gebohrne sogleich und nothwendig, und weil diese Nothwendigkeit also in der Natur des Menschen liegt, kann die Sünde auch eine angeerbte heissen, und dieses traurige Erbtheil (nach Kants witziger Bemerkung) als Erbkrankheit, oder als Erbschuld, oder als eigentliche Erbsünde (Uebertretung eines göttlichen Gebots) von allen drei oberen Facultäten sogar deducirt werden, indeß die vierte und letzte Facultät, oder die allgemeine philosophische eigentlich, ihre eigenthümliche Deduktion des Begriffs — so leicht wenigstens nicht zu Stande bringt. Denn nur potentiâ, wird sie mit Recht distinguirend sagen müssen, nicht aber actu, haben wir in Adam Alle schon gesündigt; daß auch wir — sündigen konnten; das wirkliche Sündigen oder Nichtsündigen aber war unsre Sache. Und dieser Distinction mögte wohl Jeder aus dem Volk, dessen Urtheil nicht sonst schon befangen ward, beipflichten; denn das Sün=

digen, wird er einfach und richtig sagen, setzt Freiheit voraus, und wie doch konnte ich wohl sündigen, bevor ich gebohren war? Auch ist die Sünde ja gar sehr verschieden, und nur für die meinige bin auch ich zunächst verantwortlich, und wenn wir uns etwa auch dem höheren Richter sonst in solidum verbürgen und verpflichten wollen, weil wir alle Kinder eines Vaters sind, und weil nur ein kalter und pharisäischer Hochmuth sich allein wird absondern mögen von den Zöllnern und Sündern, so hat doch auch ein jeder bei der Abrechnung wieder seine Stimme; — und wenn gleich ein guter Sohn oder Enkel das Andenken der Väter in Ehren halten, und ihre Schuld zu tilgen nach Kräften bemüht seyn wird, so bleibt der Ausspruch des Dichters: delicta majorum immeritus lues! ihm doch oft auch wieder eine tröstliche Wahrheit. — Aber, hören wir schon sagen, so blos menschlich-psychologisch meynten wir die Erbsünde nicht. Denn all zu furchbar sind ja ihre Erscheinungen, und zu tief das Verderben unsrer ganzen unseligen Natur. Dort — in einer höheren Geisterwelt — hat sich das Böse aus sich selbst entzündet, dort nur sprudelt sein giftiger und trüber Urquell. Ein von Gott abgefallener und hochmüthiger Geist, wißt es, Satan (der Feind Gottes) der Verläumder (διαβολος) und Lügner von Anfang, der Verneiner also und Böse an sich, hat in der Gestalt jener alten Weltschlange das Weib, das neugierige und schwache, und durch

dieses den Mann verführt, die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniß — des Guten und Bösen — zu kosten, mit den gleisnerischen Worten: eritis sicut Deus ... So kam die Sünde in die Welt, so habt Ihr alle in Adam gesündigt ... Wir staunen! — doch wir verstehen. Jener Geist bezeichnet uns die Unsichtbarkeit, die geheime und schnell wirkende furchtbare Zauberkraft des Bösen überhaupt, dessen Bewußtseyn in der Seele aufgieng, als der aufstrebende Gedanke den natürlichen Menschen, welcher der Versuchung nicht widerstehen konnte, verführt hatte, vom Baume der Erkenntniß zu kosten; denn nun erst unterschied er Gutes und Böses, fand er sich aus dem Paradiese der noch bewußtlosen Unschuld vertrieben ... Und weil der Geist, der ihn verführt, auch ein hochmüthiger war, der ihm vorgespiegelt, als könne er, der schwache Erdensohn, Gott selbst in der Erkenntniß gleich werden, so empfand er seinen Abfall, den Misbrauch seiner Freiheit, um so schmerzlicher, ob er gleich diesen tiefen Seelenschmerz, dies helle, peinigende und strafende Bewußtseyn erfahren mußte, um so von dem erkannten Uebel einst wieder erlös't zu werden. Und noch immer versucht uns ja ein hochmüthiger, lügenhafter Geist wieder, und will uns zum Abfall aus dem schon gewonnenen Himmel der Wahrheit, der Liebe, des besseren Geistes überhaupt verleiten, und gegen diesen geheimen Feind kann der Mensch nie genug

auf seiner Hut seyn. Doch ist der Versucher uns zugleich erkennbar geworden, und — in sich wohl gewiß „trägt man den Himmel und die Hölle, und seinen Richter in der Brust.“ — So hat die Urkunde einen gar tiefen und guten Sinn — während die Annahme eines persönlich daseyenden, lebenden und wirkenden bösen Geistes freilich eine ganz andre, und eine quaestio altioris indaginis ist. Aber die Gefahren, die ein solcher Glaube der Sittlichkeit selbst nur zu leicht drohen mögte, müssen wir, der nächsten Pflicht gemäs, doch schon hier bemerklich machen. Und sie liegen uns nahe — denn: wie viel Schuld der Mensch selbst hätte, das vermögte weder dieser Mensch selbst, noch ein anderer, jemals, auch nur aufs Entfernteste, auszumitteln, wofern ein solch übermächtiger Geist überall, und etwa noch immer, mit im Spiele wäre; denn seine Gewalt über die schwache Seele könnte so groß angenommen werden, als man wollte, so daß die eigne Kraft dagegen verschwände, womit auch alle Zurechnung gar erwünscht! nun wegfiele. Und diese böse Frucht hat der todte Buchstabe der Lehre auch wirklich nur zu oft erzeugt. Der Teufel — sagt die rohe und dumpfe Seele des Verbrechers — hat es mir eingegeben, wobei er sich denn beruhigt; — denn wer mag dem Teufel selbst widerstehen, wenn der Beschwörer, oder die Zauberformel nicht etwa gleich zur Hand ist? So wird, was vielleicht Gespenst ist, in der Phantasie nun fast wesenhaft, und

muß alle Last tragen, die man ihm nur zu gerne aufbürdet, was freilich bequem, aber darum auch wahr und gerecht ist? denn auch dem Teufel selbst darf, wie es heißt, doch auch kein Unrecht geschehen, und auch er erhielt daher sogar seine Advocaten. Ja fast bemitleiden mögte man diesen armen Teufel wegen der ungeheuern Last, die er tragen muß, wofern er wirklich, weil er nicht existirte, an Allem unschuldig wäre. So soll er ja auch, als ein fühlendes Wesen gedacht, mit allen seinen Engeln und verführten Seelen auf ewig verdammt seyn, indeß wir andern insgeheim auf Verzeihung rechnen, obgleich wir doch (vielleicht) die alleinigen Sünder sind! Ist diese Lehre gut, ist sie vernünftig? und müssen wir noch einmal mit ihr in den Kampf treten? Hier vorerst wissen wir von fremden und bösen Dämonen noch nichts. Wir selbst sind die Geister, und der Mensch des Menschen — böser Verführer, oder guter und warnender Schutzgeist. So, und wohl nur so, wird der Anfang des Bösen erkennbar, und kann ihm mit Erfolg entgegengewirkt werden.

Aber auch die dem Freiheitsbegriff entsprechende Lehre Kants und Anderer von einem radicalen Bösen, von einer intelligibeln That, durch welche der Charakter des Menschen ursprünglich verkehrt, und von welcher die ganze Reihe der einzelnen Sünden nur die zeitliche Erscheinung seyn soll, auch diese Lehre, sagen wir, ist, wie an sich unhaltbar und unverständlich, so auch zur Erklä-

rung der Phänomene, und überhaupt, praktisch unbrauchbar. Ersteres, weil jene intelligible That in keinem Bewußtseyn vorkommt, noch irgend auf einen bestimmten Begriff zu bringen ist. Denn eine Präexistenz, ein Leben vor diesem sublunarischen soll es ja nicht seyn, weil ein solches wieder irgendwo und irgendwann würde zu setzen seyn, womit also nichts gewonnen wäre. Eine ganz zeitlose That also, eine, allgemeine, ewige — Sünde? Aber die Zeit ist selbst nur die allgemeine und nothwendige Bewegung der Ewigkeit, und zeitlos, oder im Ewigen denkt und handelt etwa nur Gott (wiewohl auch dies disputabel seyn könnte) auf keinen Fall aber der endliche Geist, als solcher, und sein ewiges Seyn, seine reine und zeitlose That, worin Anfang und Ende zusammengiengen, wäre vielmehr das vom Bösen geläuterte Ideal, dem er eben zeitlich ringend, sich entwickelnd und befreiend, entgegenstrebt; das Böse aber ist gewiß und ganz eigentlich ein Zeitphänomen, und nur in zeitlichen und vielfachen Ursachen werden seine Wurzeln zu suchen seyn. — Und ebendarum muß diese Lehre auch zweitens zur Erklärung der Phänomene, und für den Zweck der Besserung unbrauchbar genannt werden. Denn wie will man doch aus einer solchen ausserzeitlichen That die (bald näher zu erwägenden) mannigfaltigen Abstufungen der empirischen Unsittlichkeit, die unläugbaren Thatsachen der durch Umstände, böses Beispiel u. s. w. allmählig zuneh-

menden Verschlimmerung, und die ebenso evidenten und tröstlicheren der, nun auch bessere Beispiele und Lehren voraussetzenden, Besserung des Charakters, wie will man diese Thatsachen aus der angenommenen Hypothese nun wirklich — erklären? So sehen wir in Zeiten allgemeiner Noth und Armuth sich die Diebstähle z. B. plötzlich vermehren. Waren diese schon in der intelligibeln Welt begangen, oder entstanden sie vielmehr recht bestimmt in der Zeit? Aus dem Vermögen freilich, stehlen zu können, und als Folgen der schon eingewurzelten Verkehrtheit, die man auch wieder zurückführen wird — bis wohin der Begriff aber nicht mehr folgen kann! Auf jeden Fall bliebe die Abstufung im Bösen noch zu erklären übrig, und man müßte also, um diese doch begreiflich zu machen, Statt der einen allgemeinen intelligibeln Sünde vielmehr ebenso viele besondre, und zwar diese in den verschiedensten Graden, annehmen, als menschliche Individuen und Charaktere sind. Was aber wäre mit der ganzen Hypothese so wohl gewonnen, als eben nur ein neues und geheimnißvoll klingendes Wort? — ein Wort, was aber zugleich den Nachtheil hat, den Blick von der Wirklichkeit ab, und in mystische Regionen hinüberzuziehen, wo die Gestalten in getrübtem Lichte schwanken und verstellt erscheinen. So sehen wir die Metaphysik auch hier, wie so oft, einen Bund mit der Mystik eingehen, der sich aber auch psychologisch erklären läßt — aus jenem Staunen und Grauen

meynen wir, was eben edlere, aber oft auch schwermüthigere Geister beim Anschauen des unbegriffenen Bösen wohl tief mögen empfunden haben. Denn wie durchzuckt doch, können sie uns wieder sagen, der böse Gedanke oft so plötzlich und unbegriffen die ganze Seele des Menschen, und kündigt in solchen Erscheinungen nicht eine zeitlose Macht sich uns an, sind sie nicht furchtbare Winke einer höheren Ordnung, oder vielmehr Unordnung und Verkehrung der Dinge, so wie andererseits auch die Besserung ebenfalls nur als eine plötzliche Wiederherstellung der Ordnung, als eine Revolution oder Wiedergeburt denkbar zu seyn scheint? — Und so scheint es freilich oft; in Wahrheit aber treten diese Phänomene doch selbst wieder in der Zeit auf, und es ist in ihnen nichts Absolutes, sondern nur ein Mehr oder Weniger der Kraft und Schnelle, und nur aus Unkunde der wirkenden Gesetze nennen wir sie Eingebungen, Verwandlungen u. s. w. wie denn übrigens die Erfahrung auch wieder lehrt, daß jene sittliche Wiedergeburt namentlich — doch in der That so leicht und schnell nicht zu Stande kömmt, Jahre vielmehr oft des angestrengtesten Kampfes und der steten Uebung zur Befestigung im Guten erfordert, ohne welche sie selbst nur gar zu oft eine, nicht wenig bedenkliche — psychologische Täuschung bleibt.

Nachdem wir diese dunkleren und mehr hypothetischen Vorstellungsarten so nach Verdienst zu würdigen, und das Bessere in ihnen uns anzueignen gesucht, kehren wir zu der genaueren psycholo-

gischen Bestimmung der Phänomene zurück, die übrigens durch diese Kritik auch schon von mehr als einer Seite ist vorbereitet worden. Weil nämlich der Mensch aus dem dunkleren Leben der Natur und ihrer zuerst blinden Triebe zu dem höheren des geistigen Selbstbewußtseyns erst hinanstrebt, und nicht, wie das Thier, durch den einfacheren Instinct sicher geleitet wird, sondern eben einen höheren, bildungsfähigen, auf das Unendliche gerichteten Trieb in sich trägt, so, wegen der nothwendigen Verknüpfung des Niederen und Höheren, nahm dieses Emporstreben, wie das Bild der Leidenschaften uns zeigte, einen schärferen Charakter an, und es entstand ein Kampf in der menschlichen Seele, dessen Ausgang im ersten Moment noch zweifelhaft erscheinen mußte. Uebermaaß und Wildheit der Begierden, Streit der mehreren, Schwäche des vernünftigen Willens, der selbst der Uebung und Kräftigung bedurfte, Irrthum des Verstandes insbesondre, diese und andre Ursachen wirkten zuerst, und zwar mit stets erhöhter Gewalt, in der kaum erwachten Intelligenz noch fort, und so hatte der Mensch — das Geschlecht überhaupt — schon gefehlt, oder gesündigt, der Sühne nun bedürftig, bevor er es wußte; denn vielfach und unbestimmt, lehrten schon die Pythagoräer, ist der Irrthum und das Böse, einfach aber und bestimmt das Wahre und das Gute; — in tausend Richtungen wird das Ziel verfehlt, doch in einer nur getroffen. Und so liegt der reale Ursprung

der Sünde in der That doch in jener alten ungeregelten Natur, während sie erst im Gewissen, als dem Bewußtseyn vom Guten und Bösen, als Sünde ideell gesetzt, erkannt und zugerechnet wird. In dem Naturverhältniß der erst durch eigne Kraft sich befreienden, und daher auch zuerst irrenden Intelligenz; und so verstehen wir auch Schelling, wenn er (in seiner Abhandlung über die Freiheit) unter anderm sagt: „der Wille des Grundes erregt gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe, aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne;" so auch Hegels Lehre von dem Widerspruch und der Besonderheit des Willens, welche sich gegen die Allgemeinheit der Vernunft auflehnend so sich als das Böse bestimmt. Man vergleiche die lesenswerthe Abhandlung von Bockshammer über die Freiheit mit der Schellingschen zu näherer Verständigung. Warum aber das Widerstrebende, warum jener Wille des Grundes überhaupt seyn mußte — „durch dessen erregende Kraft das Leben erst den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erlangte"? diese Frage gehört zwar mehr der höheren Betrachtung einer Theodicee an; doch wird man auch schon auf dem Standpunkte der Ethik diese Nothwendigkeit eines Widerstandes wohl im Allgemeinen zugeben, und mit Seneca sagen müssen: sine adversario — marcet virtus; woraus die absurde Folgerung, als müsse

die Tugend also, um ihre Kraft zu erproben, mit der Last des Lasters selbst sich belasten — doch nur der ziehen könnte, dem das Absurdeste selbst noch nicht absurd genug schiene! — Die zuerst geistig schwache, nur physisch starke, daher irrende, Natur der Grund also — der Möglichkeit nicht nur, sondern auch der Wirklichkeit, und zugleich der Allgemeinheit des Phänomens, ein Grund, dessen erstes Wirken sich in das Dunkel der Zeiten rückwärts ins Unbestimmte verliert, dessen Folgen und spätere Wirkungen uns aber klar vor Augen liegen, und in jedem Individuum auch psychologisch bestimmt können begriffen und erklärt werden. In jedem Individuum — denn nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Abstufung in bestimmten Charakteren ist jene Allgemeinheit der Verirrung — nicht des Bösen mögen wir sagen — überhaupt zuzugeben, und diese Gradationen und individuellen Charaktere zu bemerken, ist für die Ethik eben von der höchsten Wichtigkeit, da die ganze Lehre vom Guten und Bösen sonst durchaus dunkel, und auf alle Weise für das Leben unbrauchbar bleiben müßte. Und welche Abstufung und Mannigfaltigkeit nun also der Erscheinungen, die wir als sittliche überhaupt bezeichnen, von der engelreinen Unschuld — nicht des selig träumenden Kindes allein — nein auch zarter Jungfrauen und Jünglinge, denen man ein sittliches Bewußtseyn doch nicht absprechen darf — bis zu jenen furchtbaren Greuelthaten, vor denen die Menschheit empört zurückbebt, jener tie-

sen Verkehrtheit der eiskalten Selbstsucht, der niedrigen Heuchelei und Lüge, des giftigen Neides, des eigentlich Bösen überhaupt in Haß und Feindschaft. Welch ein Abstand der Extreme, und welche Reihenfolge mittlerer Charaktere und Zustände! Beobachten wir insbesondre die Anfänge des menschlichen Lebens, die Kinderwelt, näher, so bemerken wir zuerst überall auch nur Unarten, kleine thierische Begierden, Unbestimmtheit und Ungeübtheit im Guten, Verirrungen des Urtheils u. s. w., und nur hin und wieder, und später, und wohl nur durch fehlerhafte Behandlung der Aeltern, durch ihre Leidenschaft, Zorn und Ungerechtigkeit, durch böses Beispiel und verkehrte Lehre überhaupt, entstehen in der zarten, nach allen Seiten beugsamen Kinderseele die eigentlich bösen Begierden, und so hatte Seneca wieder Recht, zu sagen: erras, si existimes, vitia nobiscum nasci; supervenerunt, ingesta sunt — von Alters her nämlich, durch die (selbst aber auch erklärbare) Verirrung des Menschengeschlechts überhaupt. Auf jeden Fall sehen wir hier dieselbe Mannigfaltigkeit und Abstufung der Charaktere, wie im Großen und Ganzen, und man darf auch nur auf die Sprache merken, um sich an diese Wahrheit der Sache wieder zu erinnern. So sagt man: Uebereilung, Verirrung, Fehler, Vergehen, Verbrechen, Unrecht, Laster; der Mensch ist schwach, sinnlich, heftig, unmässig, verkehrt, selbstsüchtig, böse — sein ganzer Charakter wird endlich häßlich, abscheu-

lich und fast satanisch genannt. — Ueberschaut man diese Stufenfolge mit einem Blick, so bestimmt sich die Behauptung von der Allgemeinheit der Erscheinung also näher dahin: die Menschen irren zwar, fehlen und überschreiten, wegen des Aufstrebens einer noch unerleuchteten und ungeregelten Kraft, überall vielfältig das Maaß, und dies Uebermaaß des Begehrens, die Leidenschaft und Selbstsucht, kann auch wohl tiefere Wurzeln schlagen, wachsen, und das ganze Wesen verkehren, so bis zu einem Höchsten der inneren Verdorbenheit und der äusseren Ruchlosigkeit hinaufsteigen. Aber diese Extreme des eigentlichen Bösen, der Feindschaft und der Lüge, sind im Ganzen wieder nur einzelne und mehr vorübergehende Erscheinungen, und insofern ist also das Böse nun doch wieder gar nicht ein so allgemeines und wesentliches Erbtheil unsrer Natur, als eine finstre und halb manichäische Phantasie es wähnen mag, und wenn wir also, um nicht gleich Anfangs die Sache zu leicht zu nehmen, eine solche Voraussetzung für einen Augenblick gelten liessen, so hat sie sich uns doch nicht im strengeren Sinn bewähren können, worüber auch wohl, ist unsre Untersuchung anders richtig durchgeführt worden, Niemand wird zürnen wollen. Und gewiß — der Mensch ist nicht von Natur böse, und das Schlechteste in ihm, um mit Herbart zu reden, ist vielmehr das Vertrauen auf die Schlechtigkeit Anderer, und darum, weil sie sich unter einander in ihrem Wahn für böse

halten, sind oder werden sie böse. „Sind alle gleich böse? Und wenn nicht, so könnte die Grösse auch wohl bis auf 0 abnehmend gedacht werden?“ — Somit ist das allgemeine Wesen der Erscheinung überall nicht so ganz leicht oder kurz zu bestimmen, weil sie nämlich immer individuell ist, und weil ein gerechter Richter den individuellen Menschen nur wie er sich zeigt, nach seinem lebendigen und eigenthümlichen Werth oder Unwerth, nicht aber nach einem abstracten, und hier gewiß doch ganz todten Begriff — einer Sünde überhaupt — wird beurtheilen, wird richten mögen. Und mit dieser Bemerkung nähern wir uns der letzten, wohl mit Recht schwierig geachteten, Untersuchung über das Wesen des (leider doch wirklichen) eigentlichen oder höchsten Bösen in seinem Verhältniß zur Freiheit und zur Vernunft.

Zuerst nämlich, mußten wir sagen, ward überall mehr bewußtlos gefehlt, oder, wenn man will, gesündigt, und diese erste Sünde war also eigentlich noch keine für das irrende Subject selbst, wenn gleich Andre sie objectiv als solche bezeichnen, und daher auch misbilligen und rügen mögen. Aber schon regt sich das sittliche Gefühl, und mit der wachsenden Erkenntniß das Gewissen. Und mit dieser Erkenntniß, und unter der Mahnung und Warnung des inneren Richters, wird nun weiter gehandelt, und, halb und halb wissentlich etwa schon, aufs neue gefehlt — video me-

liora; proboque . . . womit also nun die Reue, die innere Betrübniß über ein solch wissentliches Fehlen, und die in ihr schon enthaltene Selbstbestrafung, die zugleich ein Anfang der Besserung ist (ohne welche sie keinen Werth haben würde) gegeben sind. Bei jeder neuen Uebertretung mahnt und straft auch das Gewissen wieder; aber seine Stimme wird überhört, oder betäubt. So verhallt, oder schweigt sie gar zuletzt; der Mensch handelt gewissenlos, sagen wir, oder wider sein Gewissen, er belügt sich selbst, wird immer ruchloser und wilder, steht endlich als der vollendete Bösewicht, als ein Feind der Götter und der Menschen, als der furchtbare Verbrecher da. Welches ist nun das wahre Wesen dieses Bösen? Ein nur Negatives kann es doch nicht heissen, weder äusserlich, da es ja in furchtbarer That sich verwirklicht hat; noch auch innerlich, da diese That ja als Zweck deutlich gedacht und gewollt ward; auch nicht ein Kleines oder Kleinstes des Guten, da es diesem vielmehr schnurstracks entgegensteht, und an einem solchen Bösewicht, wie man sagt, auch kein gutes Haar mehr zu finden ist. Als blosse Schwäche und Trägheit zum Guten, als Feigheit, oder als Leidenschaft und Rausch des Affects, als Dummheit u. s. w. wagen wir es auch nicht mehr zu bezeichnen; denn vielmehr zeigt sich in so manchen Erscheinungen dieser Art eine grosse Energie des Willens, kühner, wenn gleich verruchter, Muth, kalte Besonnenheit, satanische

Klugheit und gräßliche Klarheit oft des Verstandes. — Lassen wir uns jedoch durch die Furchtbarkeit der äusseren Erscheinungen nicht verwirren! Dem helleren Geistesblick bleiben sie verständlich, lös't sich ihre Schreckniß wieder in ihre Nichtigkeit endlich auf. Denn — nicht urplötzlich, sondern durch allmählige Verwilderung nur, ward ja der Mensch dieses sittliche Ungeheuer, und die Aufgabe ist also die, nicht sowohl das Extrem allein, sondern dasselbe als Resultat der ganzen Reihe von Vergehungen zu begreifen, und so fallen auch diese Extreme selbst wieder unter allgemeine und erkennbare psychologische Gesetze, und man wird sie aus der Verirrung natürlicher Triebe, aus der Feindlichkeit der umgebenden Welt, die den Menschen selbst zur Feindschaft gegen sie wieder aufrief, aus der Verfinsterung des Verstandes, aus Fanatismus, Zweifel an dem Höheren und Göttlichen u. s. f., mehr oder weniger bestimmt auch erklären können, somit auch wohl überall zu dem Resultat sich zurückgeführt finden, daß der Mensch nicht sowohl das Böse an sich, als vielmehr nur seine Selbsterhaltung und Befriedigung wollte, und dazu nur kein anderes Mittel mehr übrig sah, als dieses — die bessere und glücklichere Menschheit freilich empörende — Verbrechen. Nemo gratuitò malus, sprach daher wohl mit Wahrheit Sallust, der einer bösen Zeit selbst zuerst erliegend ihr Wesen später vielleicht um so besser durchschaute. So darf und soll man ja auch selbst zwar

das Böse — die bösen Werke, und die Ungeheuer der menschlichen Irrthümer — hassen, vertilgen und strafen, nicht aber darum den Menschen selbst sofort als grundböse setzen, weil man sonst auch ihn würde hassen müssen, was aber kein besseres Gemüth über sich gewinnen kann. Denn das Böse kann den ursprünglich guten Keim, müssen wir im Allgemeinen doch behaupten, nirgends ganz vertilgen, und auch im Bösesten bleibt die Möglichkeit der Rückkehr, ein Kleinstes also des Guten, übrig, ohne daß das Böse ein solch Kleinstes des Guten selbst darum doch wäre, da es ja vielmehr dessen Gegentheil ist, die Umkehrung der Principien, die Abgötterei des engen und kleinen Selbst, jene Heteronomie des Willens, der dem zufälligen und kleinsten Gegenstand der Begierde die Herrschaft über das allgemeine Gesetz, über die Harmonie des Ganzen und das Wohlseyn Aller einräumt. So ist es, als ein Natürliches angesehen, allerdings ein Positives, auf das Gute aber bezogen ein Negatives, Widersprechendes, Nichtiges, daher auch treffend Unthat genannt. Und weil sich diese sittliche Unthat aus ihrer furchtbaren Nothwendigkeit nun frevelhaft und unnatürlich gegen die gute Natur und gegen das allgemeine Gesetz als That doch aufgelehnt und empört hat, so muß es, als diese einzelne und nur versuchte Unnatur, sich auch selbst nothwendig wieder zerstören. Denn nicht etwa hat es mit dem Guten gleiche Kraft, sondern eine im Verhält-

niß vielleicht nur unendlich kleine; es wird vom Guten überall (im Ganzen) überwunden; der heitere Blick des Tugendhaften verwirrt den frechen, doch unsichern, Blick des lasterhaften Verbrechers, den früh oder spät ja die furchtbare Nemesis ereilt. Nunquam antecedentem scelestum... Die Gewalt des Bösen ist überhaupt immer nur eine mehr äusserliche, sinnliche; innerlich aber hat es keine Kraft noch Dauer, und an seinem Daseyn selbst nagt schon der Wurm des Verderbens. So ist es wieder der am Horizont des Geistes vorüberfliehende, aber furchtbare — Schatten der Unterwelt, ein augenblicklich wesenhaft gewordenes Unwesen, das sich wider den Lichthimmel der schaffenden Gottheit im Nu empörend — schon wieder zurücksank in seine ewige Finsterniß. Denn eben nur Werke der Finsterniß sind diese Unthaten, und mehr Folgen einer inneren Verfinsterung des Verstandes, als eines positiv bösen Willens, der im strengsten oder absoluten Sinn vielleicht unmöglich ist. „Der Irrthum, sagt Herbart daher mit Recht, ist der Stamm, der nachher die giftigen Blumen und Früchte trägt.“ Der Böse wird ja auch immer, wie klug, wie listig und frech er auch erscheine, doch zugleich der Unweise und (über das Göttliche) Unwissende, der Thor oder der Rasende, und, was seine geistige Ohnmacht treffend bezeichnet, der böse und elende Wicht genannt, und sein Haß und seine Verbrechen sind ohnmächtige Zuckungen eines in sich

selbst entzweiten Wesens, das in dieser Dissonanz sich gegen die allgemeine Harmonie noch für einen Augenblick zu erhalten strebt: — so vollbringt es das höchste Böse, dessen es mit seiner ganzen Kraft noch fähig ist. Aber mit dieser Unthat ist seine Macht auch gebrochen — von der schwindelnden Höhe versinkt es in den Abgrund der Vernichtigung, aus welchem es selbst, das Wesen, nur eine höhere Liebe wieder erretten kann.

Und hienach wird sich auch die Frage: ob und inwiefern der Böse noch als frei handelnd beurtheilt, und seine That ihm also zugerechnet werden könne, bestimmter beantworten lassen. Mit dem Bewußtseyn nämlich vom Guten und Bösen ist auch eine Macht des Geistes über die eignen Vorstellungen und Willensbestimmungen, die sittliche Freiheit, in irgend einem Grade gesetzt, und der Mensch hat jene erste, mehr bewußtlose, Schuld seiner Natur nun frei übernommen, um forthin nach seinem besten Wissen und Gewissen überall das Gute und das Beste nur zu wählen. Wird in und mit diesem Bewußtseyn nun dennoch das Schlechtere gewählt, und wieder gesündigt, so war diese Sünde doch die eines Selbstbewußten, und insofern also wenigstens Freien, und diese Freiheit, das Wissen um die Handlung, bleibt dem Handelnden, dem daher auch in der allgemeinen sittlichen sowohl, als richterlichen Beurtheilung die That da überall zugerechnet wird, wo man ein Bewußtseyn derselben voraussetzen kann; der Sünder ist, sagt

man, im Allgemeinen oder metaphysisch frei, sofern er mit Selbstbewußtseyn, und aus eigner Kraft (der Spontaneität) handelt, und nicht etwa als passives Werkzeug eines Andern. Er hat früher etwa schon besser gehandelt, er kann es also; er wußte um seine That, und weis auch noch um sie, weis um sein Unrecht, und um die Pflicht der Besserung. Oder er hatte doch die Freiheit, sich selbst von den blos sinnlichen Antrieben frei zu erhalten, und weiter frei zu machen, und weil er, der Freie, dies unterlies, und das Gegentheil ergriff, so muß ihm nun auch die verkehrte Wahl zugerechnet werden, ihm, und keinem Andern; denn, um an ein Wort von Fichte zu erinnern, der Mensch kann, was er soll, und wenn er sagt, ich kann nicht, so will er nicht. Dies muß wenigstens als sittliche Maxime feststehen, und der Mensch muß, was er mit Bewußtseyn vollbrachte, auch seine That nennen, damit diese seine Schuld auch durch ihn selbst wieder getilget werde, und nicht darf er die That als eine ihm gleichsam fremde blosse Wirkung — der Sinnlichkeit z. B. darstellen, und damit entschuldigen wollen. Oder der Feind, der zu bekämpfen ist, muß als ein höherer betrachtet werden, wie man ja auch den bösen Gedanken, die böse Absicht und That, und nicht sowohl die blosse Begierde, oder den nur theoretischen Irrthum anklagt, und bestraft. Weil es aber freilich doch auch die Vernunft nur ist, die den Menschen wirklich befreit, so muß von der andern

Seite allerdings auch wieder behauptet werden, daß der Mensch in jener Umkehrung der Principien seine Freiheit zum Theil wieder verloren und verwirkt habe, daß also der Böse schon halb und halb ein Sklav geworden sey, und noch werde, und so frei also nimmermehr handle, als der Gute, wenn gleich auch jenem die — allein errettende — Freiheit nimmer ganz mag verloren gehen. Und so finden wir uns wieder an jenes wesentliche Werden, Wachsen, Sicherweitern der wahren oder geistigen Freiheit erinnert, und aus dem Verhältniß dieses ihres Werdens aus dem Unendlichkleinen, dem die unendlich grosse Macht der verlockenden Natur gegenübersteht, begreifen wir es, wie der, zuerst nur im Allgemeinen freie, Wille nun auch vorerst, und ins Unbestimmbare fort, und mit oft furchtbaren Oscillationen, zu schwanken, und bald das Gute, bald wieder das Böse, wissentlich zu wählen scheinen müsse. Denn der Flügel des Geistes ist im ersten Aufstreben noch schwach, und wie verstrickt und zurückgehalten im niederen Gestrüpp der Leidenschaften und der Irrthümer. Bald jedoch erhebt sich sein Flug stark und frei und ewig zum Licht: — der Flug des Geistes überhaupt, die gemeinsam aufstrebende That unsers Geschlechts, welche die gemeinsame Schuld mit vereinter Kraft wird tilgen, und das Schuldbuch selbst vernichten dürfen. So sey die Welt einst versöhnt, und die Erde selbst ein Himmel der Liebe, worin die Kinder der Menschen, als Engel geboren, die Sünden

der Väter, die Ungeheuer der alten Nacht, die im Strome der Zeiten längst schon untergiengen, in seliger Unschuld — nur noch träumen werden.

Aber dieser Himmel, wir wissen es, oder das Gute und Bessere, kann uns überall nur aus der Erkenntniß hervorgehn. Somit haben wir die Idee der Freiheit als einer Freiheit durch die Kraft der Wahrheit, oder als geistige Selbstgesetzgebung, wieder aufzunehmen, und die Begriffe des allgemeinen praktischen Vernunftgesetzes, und seines Gegenstandes, des höchsten Guts, weiter zu entwickeln, und auf bestimmte Ausdrücke zu bringen, damit uns im Lichte dieser Gedanken alle Schatten der Zweifel verschwinden mögen.

10. Vom allgemeinen praktischen Vernunftgesetz, und dem höchsten Gut.

Aus der Vernunft also, diesem wahren Worte Gottes in uns, das nie verfälscht noch verdorben werden kann, quillt uns der Born der Freiheit; sie ist ihre δύναμις, ihr wesentlich Erstes. Die Vernunft aber ist eine, sie erkennt ihre (äussere und innere) Welt, und sie wirkt nach dieser Erkenntniß auf ihre Welt zurück. Oder es ist der νοῦς θεωρῶν, welcher nun unmittelbar wirksam wird, die Thätigkeit des Vernunftwesens durch ein Gesetz, durch einen ordnenden ewigen Begriff bestimmt, der also nichts anderes, als

das allgemeine theoretische Vernunftgesetz selbst seyn kann, sofern es sich auf das innerste, lebendigste, aus der Natur emporstrebende Wesen des Menschen bezogen findet. Diesem innerlich denkenden, äusserlich handelnden Wesen, seinem zuerst schwankenden und irrenden Willen insbesondre, giebt die erkennende Vernunft durch diese ihre Erkenntniß selbst das die freiere Zukunft bestimmende Gesetz. Als Gesetz aber, oder ewiger Begriff, mußte es ja wohl schon seyn, gelten, ja auch in Kraft getreten seyn (im Menschengeschlecht überhaupt); denn ein ganz neues Gesetz sollte doch nicht in die Schöpfung eingeführt werden, sondern nur ein höheres, geistigeres, was aber auch, noch unerkannt und unausgesprochen, dennoch im Menschen wirksam seyn konnte — als mahnendes Gefühl und Gewissen mit seiner Reue und Strafe, wie z. B. die Gesetze der Planetenbewegungen eine halbe Ewigkeit hindurch auch schon wirksam waren, bevor Kepler und Newton sie dachten und aussprachen. So war auch schon das Gesetz des geistigen Lebens und Bewegens von Ewigkeit, und es ertönte nur in der Zeit, als das letzte und höchste Wort in der Schöpfung, welches den Geist selbst nun aus den Tiefen der Natur hervorrief, und an seine ewige Bestimmung mahnte. Aber dies Wort soll auch vom endlichen Geist vernommen, verstanden, frei wiederholt werden. Oder das Gesetz soll der Wirklichkeit nach das ganz werden, was es der Möglichkeit nach

schon war. Sein Begriff soll im Bewußtseyn gewonnen, in bestimmten Erkenntnissen und abgeleiteten Gesetzen angewendet werden; denn für den Geist ist es in Wahrheit nur ein Gesetz, sofern es von ihm gedacht wird, und also auch ausgesprochen werden kann, weil ohne das Wort auch der Gedanke nicht vollendet, nicht lebendig und wirksam ist. Das Gesetz des Geistes ist auch sein Gedanke, und eben sein ewiger Gedanke, der höchste und wahrste, ist ihm auch sein ewiges Gesetz. Das Gewissen will wissen; sein erstes Gebot ist die Erkenntniß — des Gebotes selbst.

Das praktische Vernunftgesetz wäre also das schon wirksam gewordene theoretische selbst, der *ὀρθὸς λόγος* überhaupt, in seiner Beziehung auf die innere und äussere Causalität des Menschen? — Aber in dem tief kräftigen Centrum des Willens ist das ganze Seyn der Dinge, die „ruhige Welt der Gesetze," scheinbar wieder schwankend geworden, weil der Wille bald dieses, bald auch das Gegentheil will — und wollen kann, und zugleich vollbringen, und weil überall eine höhere Ordnung der Dinge auf dem Punkte des — zweifelhaften — Werdens steht. So freilich erscheint es; — doch gehört auch wieder dieses im Menschen, und durch ihn sich zuerst entwickelnde Seyn, diese werdende höhere Natur, dem Seyn überhaupt, und der einen und ewigen Natur an, welche diese höheren Blüthen, diese neuen und idealen Formen aus sich selbst entfaltet. Und so ist zwischen

dem unabänderlichen ersten Naturgesetz (im engeren Sinn) und den neuen, und erst — durch Kampf und Widerstand — wirksam werdenden Gesetzen der Freiheit irgend ein Zusammenhang; es giebt einen Punkt des Ausgangs jener höheren Gesetze, und ein gewisses Verhältniß beider Reiche zu einander (sofern man überhaupt von zweien reden will) und diese Verknüpfung wird nun, für die tiefere Einsicht in den Sinn und Ausdruck des allgemeinen praktischen Gesetzes, näher zu erwägen nützlich seyn.

Die Gesetze der Natur sind nämlich theils ganz allgemeine und unveränderliche, theils mehr besondre, und durch menschliche Willkühr bestimmbare. Zu jenen gehören vorzüglich die grossen Weltgesetze, welche keine menschliche That auch nur entfernt wird bestimmen, oder abändern können. Der Uebermuth der himmelstürmenden Titanen blieb ein frevelnder, aber nichtiger — Gedanke; jede böse oder finstre Magie ist durch die Gesetzlichkeit der Natur auf immer zurückgewiesen. Die Substanz der Dinge ist unzerstörbar, und unverwirrbar ihre ewigen Weltgesetze. Die Urkraft und Harmonie der Gestirne führt die Erde in sicherer Bahn durch die stillen Räume der Schöpfung. Es leuchtet durch die Ewigkeit das allverjüngende Licht, und jener erträumte böse Geist flieht vor dem jungen Morgenstrahl zurück in seine alte Finsterniß. Innerhalb der durch diese allgemeinen Gesetze bestimmten Gränzen also nur kann der Mensch zur That ge-

langen, und die in seinem eignen lebendigen Wesen gleichsam centrirten und ihm verknüpften Naturkräfte und Gesetze der zweiten Art — zwar nicht verändern eigentlich, oder umstossen, aber doch in neue Thätigkeit setzen, und nach seinen Zwecken bestimmen. So kann er z. B. die Oberfläche der Erde bilden und umwandeln, die Planzengeschlechter um sich ordnen, die Thierwelt bändigen und beherrschen, ja selbst die Lüfte seines Himmels mässigen und mildern, und dem heranfluthenden Weltmeer Dämme entgegensetzen; — das Band der Schwere aber vermag er nicht zu lösen, die Grundsäulen der Schöpfung wird er nicht erschüttern. So hat es die ewige Ordnung gewollt, auf daß es dem Frevler unmöglich wäre, sich selbst und das verhaßte Geschlecht unter den Trümmern zerstörter Welten zu begraben, dem Gerechten aber, den sie freilich furchtlos treffen würden, ein unerschütterlicher Grund seines Willens und seiner Thaten gesichert bliebe. Denn nun ist ihm durch diese erste und unzerstörbare Unendlichkeit einer äusseren Macht eine zweite und innere Unendlichkeit — der Lichthimmel des Geistes — eröfnet. Und schon sieht er durch die entfaltende Macht der Seele der Welt, welcher er angehört, das Band der Schwere sich lichten, findet er die Kräfte der Natur zum Theil befreit — auf den Punkt gebracht, wirken und bestimmt werden zu können nach einer Erkenntniß. Diesen — freieren Naturkräften also, welche die seinen sind, kann er durch die Kraft des

Gedankens eine höhere Actuosität, eine neue Seele gleichsam, einhauchen. Oder diese Kräfte, welche zuerst ruhten, werden durch die Selbstmacht des Geistes aufgeregt, belebt und bestimmt, auf und vermöge der unerschütterten Grundlage jener allgemeinen Kräfte und Gesetze, welche sich hier bis zum Schwebepunkte der Freiheit selbst erhoben finden.

Diesen Naturgewalten, diesen gesetzlich wirkenden Kräften — seiner eignen Vorstellungen, Triebe und Entschlüsse vor allen — will der Geist also selbst ein Gesetz geben, den mehreren besondern ein Alles umfassendes und bestimmendes, ein höchstes Gesetz verkündigen — in einem sich seiner noch kaum gewiß gewordenen, das Wort erst suchenden, vorüber fliehenden und unsichbaren Gedanken — jener Allmacht der wirklichen, der dauernden, der sichtbaren und greiflichen Natur? — So ist es, und der flüchtige Sohn der Zeit will es denken und in Worte kleiden, und, schnell vergessen vielleicht und unverstanden, zurücksinken in seine stille Nacht. Denn als ein werdender Gedanke, als ein zuerst nur wie gewagtes, inneres oder ideales, eine zweite und höhere Unendlichkeit erst foderndes Gesetz, kann es freilich nicht unmittelbar und im Nu schon wirklich gelten, wie das allgemeine Naturgesetz; vielmehr soll eben dieses selbst, welches die ganze Macht der Substanz, und die reissende Strombewegung von Jahrtausenden in sich trägt, durch jenes höhere, unsichtbare und

nur wie ein Blitz aus einer andern Welt in das dunkle Chaos der irdischen Kräfte flüchtig einschlagende, nun erst bestimmt, erleuchtet, vergeistigt werden — durch stets erneuerten Kampf der Bildung in unabsehbar sich fortwälzenden Aeonen, den Zwecken des Vernunftwesens gemäs, welches zuerst wie schwach und hülflos! in der Schöpfung da stand. Und somit ist dies höhere oder höchste Gesetz wesentlich an das unsterbliche Geschlecht in den Umwälzungen seiner kommenden, und besseren Jahrtausende gerichtet, und es fodert, wie früher auch schon bemerkt ward, die vereinte That der Guten zu der Befreiung Aller. Dies grosse Werk aber hat auch schon begonnen, und was der unsichtbare Gedanke fodert, das hat in der Weltgeschichte Wesen und Gestalt gewonnen, und so wird sich sein Inhalt und seine Gültigkeit in der Unendlichkeit selbst beweisen, wenn anders das Daseyn überhaupt nicht ein Traum, und der Mensch mehr noch ist, als — der Traum nur eines Schattens.

Wirksam also ist in der Geschichte des Menschen sein Gesetz schon geworden, wie jedes, und muß es, seiner eigenthümlichen Natur nach, in dem Maasse mehr werden, in welchem es eine reinere und tiefere Erkenntniß wird geworden seyn. Somit ist uns nun der Sinn des Gesetzes weiter zu ergründen, und sein lebendigster Ausdruck zu suchen, so wie seine Beziehung auf die Welt, als seinen nothwendigen Gegenstand: — die Untersuchung über

das höchste Gut (im Sinn der Alten) oder über das mehr subjective höchste Princip der Moral (nach dem Ausdruck der Neueren); welche beiden Gesichtspunkte übrigens, wie im Verfolg erhellen wird, unzertrennlich sind. Um diese Untersuchung aber möglichst vollständig zu machen, richten wir, die Geschichte der Ethik hier etwas weiter verfolgend, zuerst einen Blick auf die allgemeinsten Verschiedenheiten im Begriff und Ausdruck jener Principien, wie sie im Laufe der Zeiten hervortraten, um aus dieser Zusammenstellung etwa schon eine gewisse den mehreren Systemen gemeinschaftliche Wahrheit uns entnehmen zu können, da wohl nicht leicht ein Denker, dessen Gedanken überall der Aufbewahrung werth geachtet worden, über Zweck und Gesetz des Lebens nur Unwahres wird vorgebracht haben, so wie noch viel weniger, weil sein System uns etwa misfällt oder unrichtig dünkt, ihm darum Unsittlichkeit gar, oder böser Wille, darf Schuld gegeben werden, da ja vielmehr (nach Fichtes richtiger Bemerkung) der Eifer selbst, womit gewisse Lehren, die des blossen Eigennutzes z. B., vorgetragen werden, ihren Urhebern oft das Zeugniß giebt, etwas Besseres gewollt zu haben, als vielleicht in den Worten ihres Systems lag, Wahrheit nämlich doch überhaupt, und die Ueberzeugung Anderer. — So mögen also die entgegengesetzten Ansichten zuerst frei sich aussprechen, und sodann in der Entwickelung der eignen Ideen ihre möglichst gerechte Würdigung finden.

Suche das Maaß, strebe nach Einheit und Harmonie der Seele, so nach Aehnlichkeit mit Gott, lehrte schon Pythagoras. Das Schöne zu dem Guten, Selbstbeherrschung, Unabhängigkeit von Begierden — Sokrates, der diejenigen zu verwünschen pflegte, welche, was die Natur so genau verbunden, das Anständige und das Nützliche, zuerst in der Meynung aus einander gerissen. Das Vergnügen nur suche, das bewegte, lebhafteste, welches das körperliche ist; dein Leben sey ein fröhliches Symposium, und die Tugend dir dazu ein Mittel — der sinnliche, nicht eben böse noch geistlose Aristipp. Nein, die Tugend, unsre Tugend der Selbstgenügsamkeit — eines ganz natürlichen und einfachen Lebens, ist das höchste Gut, und euer Vergnügen müssen wir verachten, die wir nur um der Nothwendigkeit der Natur willen das Vergnügen, fast gefühllos, mitgeniessen — der auf seinen zerrissenen Mantel und seinen Knotenstock doch fast eitle, sonst stolze und feste Cyniker. — Strebe nach durchgängiger Harmonie deiner gesammten Thätigkeit unter der Herrschaft der Vernunft, nach Verwirklichung der von der weltregierenden Gottheit deiner Seele eingepflanzten ewigen Ideen — der begeisterte Platon; von welchem erhabenen Fluge sich in etwas herablassend, und die irdischen Angelegenheiten vielleicht um so schärfer gewahrend, Aristoteles die Ethik mehr als eine Anweisung zur dauernden Glückseligkeit faßte, so jedoch, daß auch ihm die aus der wachsenden Er-

kenntniß entspringende die höchste war. — Ja das Vergnügen also doch, sprach der lächelnde Epikur, ist unser, wie aller Wesen, Gesetz, aber jenes ruhigere der Furcht- und Schmerzenlosigkeit, jenes feinere der Seele, das sie durch Mässigkeit sich zu erhalten weis, und vor allen auch das schöne Glück der Freundschaft. — Das Gesetz selbst vielmehr ist unser Gesetz, jenes allgemeine der Vernunft, nach welchem wir übereinstimmend mit uns selbst also und mit der Natur leben sollen; frei ist so der Weise und ohne Leidenschaft, Herr über sich und über seine Affecte, ja über sein Leben selbst, den Göttern nicht gehorchend sowohl, als ihnen beistimmend durch die eigne Vernunft; vor dieser seiner Tugend verschwinden, wie vor dem Glanz der Sonne das Heer der nächtlichen Gestirne, jene kleinen Güter des Lebens, jenes erst hinzukommende und flüchtige Vergnügen, welches des Strebens des Weisen, der sich selbst genügt, kaum noch würdig ist — so der höchste Stolz der gedankenreichen, berühmten Stoa, in welcher sich die Autarkie jener Dreisten in veredelter Gestalt wiederholte. — So waren die höchsten ethischen Ideen von mehr als einem Weisen des Alterthums in wissenschaftlicher Form ausgesprochen, und bestritten worden, als im Osten das einfache Gebot des grossen Meisters ertönte: liebe Gott über Alles, und deinen Nächsten, wie dich selbst; und seines Jüngers: liebet euch unter einander, denn dieses ist genug. — Und nun ver-

band sich, bei den Nachfolgern Mosis, Zoroasters und Christi, wie bei denen des Pythagoras, Platon und Aristoteles, in mannigfaltiger Gestalt, mit griechischer Dialektik die religiöse Begeisterung oder Erstase, und Plotin u. a. stellte eine zwar alte und mystische, aber auch erhabene Lehre auf: von einer Läuterung und Vereinfachung der Seele, von ihrer Einigung mit dem Einen, von ihrer Rückkehr in diesen Urquell ihres Wesens, aus welchem sie wie zur Strafe herabgesandt sey in diesen Kerker des irdischen Leibes u. s. f. So waren nun wohl alle Formen der allgemeinsten ethischen Idee, von der Anpreisung der nächsten und nur sinnlichen Freude, bis zum fast übermenschlichen Gebot ihrer Ertödtung und der Versenkung in Gott, versucht worden, und der menschliche Geist durfte (wie schon oben bemerkt worden) in der kräftig vorbereitenden Periode des Mittelalters über diese Formen mehr nur nachgrübeln — bis die Fesseln der Autorität, des Aristoteles, wie der Kirche, sich lös'ten, und mit dem regeren wissenschaftlichen Leben überhaupt die philosophischen Systeme auch über die Principien der Ethik mit neuen Waffen wieder in den alten Kampf traten. So machte der feine Skeptiker Montaigne auf den Einfluß der Erziehung, der Gewohnheit und Gesetzgebung, auf die sittlichen Begriffe mehr aufmerksam, als daß er das Daseyn höherer Gesetze überhaupt hätte läugnen wollen, indeß sein Freund, der edle und freigesinnte Charron, wie früher die Stoa und später Kant, von einem ewigen, gleichförmigen,

inneren Edict in der Seele sprach, von der alle bürgerliche Gesetze und theologische Meynungen nur schwache Ausdrücke seyen, von einer reinen, sich selbst genügenden, uneigennützigen Tugend, welche ohne Rücksicht auf Paradies oder Hölle aus einem inneren Princip das Rechte wolle. — Vertiefter noch lehrte bald, ein Nachfolger der ältesten Orientalen, wie des neuesten und scharfsinnigsten Occidentalen (Descartes) der stille Spinoza einfach und großartig: Gott erkennen sey das höchste Gebot, ihn erkennen sey auch ihn über Alles lieben, und hierin bestehe die wahre Tugend und die höchste Seligkeit, welche nicht ein Lohn etwa der Tugend, sondern diese selbst sey; Leibnitz aber, im Bemühen, die Freiheit seiner endlichen Monade zu retten: strebe nach Vollkommenheit deines ganzen Wesens, Ausbildung aller deiner Kräfte zur Verherrlichung Gottes und Beförderung des Endzwecks der Schöpfung. So nach ihm Wolf und seine Schule, während Crusius den göttlichen Willen als das Princip aller Moral aufstellte, andre deutsche mehr eklektische Philosophen aber die vernünftige Selbstliebe als höchstes Princip zureichend, und eben vor allen andern verständlich und praktisch fanden, da ja die Erfüllung der Pflichten gegen Andre das eigne Glück so unendlich erhöhe, Ungerechtigkeit und Laster aber es unfehlbar zerstören müsse. Ebenso und früher in Frankreich der feine Helvetius, indeß einige entschiedene Materialisten sich noch weiter rückwärts verlierend

dem Aristipp und Epikur gemächlich nachphilosophirten. Eine etwas andre und edlere Richtung nahm die ethische Speculation bei den praktisch gestimmten und socialen Britten, in ihren verschiedenen Theorien der sittlichen Gefühle, der geselligen des Wohlwollens, und der Sympathie insbesondre, des Schönen und Schicklichen, der Vervollkommnung u. s. w. gewiß naturgemässe und praktisch wirksame Lehren, denen wohl nur eine gewisse Schärfe und Einheit des Princips abgieng. Auszeichnung verdient noch der Gedanke Wollastons, die allgemeine Wahrheit zugleich als das höchste Princip der Sittlichkeit geltend zu machen, so daß eine gute Handlung die wäre, welche einen wahren Satz ausdrückte — ein Gedanke der durch genauere Bestimmung fruchtbar werden kann. Doch muß unser Blick sich auf die neuere Philosophie des deutschen Geistes wieder zurückziehen — denn nun der Reformator Kant auch ein neues Gesetz für den Willen auszusprechen meynte, ein formales nämlich, wie er es für nöthig hielt, jenen berühmt gewordenen kategorischen Imperativ: handle nach solchen Maximen (régle maxime) von denen du wollen kannst, daß sie Gesetze für alle vernünftige Wesen werden; die Pflicht ist um ihrer selbst willen, und ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, die selbst nur aus Pflicht befördert werden darf, zu erfüllen, wodurch der Seele zwar ein Gefühl der Erhebung und Billigung, nicht aber der Lust (vielmehr der Unlust) entsteht; wir sollen uns nicht

einbilden, Volontäre zu seyn, uns nicht stolz über den Gedanken an die Pflicht wegsetzen, und unsre niedere Stufe als Geschöpfe nicht verkennen; das höchste Gut, die Vereinigung der Glückseligkeit mit der Würdigkeit, können wir nicht selbst, kann nur Gott, als Executor des Sittengesetzes in der intelligibeln Welt, verwirklichen u. s. f. Ihm folgend, doch mehr aus einem Princip auch hier philosophirend, sprach nun also kürzer und einfacher Fichte: sey frey; so erfülle deine Bestimmung; denn der Endzweck des Sittengesetzes ist absolute Unabhängigkeit und Selbstthätigkeit nicht blos in Absicht des Willens, sondern des ganzen Seyns. — Und diese strengere und mehr ideale Sittenlehre ist auch in der neuesten Zeit in der deutschen Philosophie die herrschende geblieben, obgleich durch die Bemühungen trefflicher Denker, die wir auch ohne besondere Anführung dankbar anerkennen, von mehr als einer Seite näher bestimmt und gemildert, und so der Wahrheit und Anwendung auf das Leben ohne Zweifel näher gebracht. — Als Resultate aber der (hier freilich nur angedeuteten) Geschichte der höchsten ethischen Idee möge hier noch Folgendes bemerkt werden. Weil nämlich das praktische Vernunftgesetz auch das theoretische ist, oder in diesem doch wurzelt, so mußte, je zusammenhängender, und aus einem Grundgedanken strenger abgeleitet, die theoretische Philosophie eines Forschers war, um so mehr auch derselbe nach einer Einheit des Denkens über die sitt-

lichen Gegenstände streben, und die einzelnen Pflichten durch ein allgemeines Prinzip zu bestimmen suchen; ja auch die Ansicht: die Regel des Handenls könne immer nur individuell und concret seyn (worüber unten ein Mehreres) mußte wenigstens im Gedankensystem überhaupt doch begründet hervortreten. Somit strebten alle Denker zuletzt wieder nach Einheit und Consequenz, und wo im Princip selbst oder dessen Ausdruck also ein Mangel war, zeigte sich dieses alsbald in den Folgerungen, über welche der nie ersterbende Gott im Busen wieder mit einer gewissen Sicherheit zum Besseren entschied, die Einseitigkeit der Lehre so bemerklich machte, und — wenn auch nicht den consequenten Vertheidiger selbst, so doch Andre — zu neuer Prüfung der Principien aufforderte. Denn nicht blos theoretische Einheit und Consequenz, sondern auch concrete und unmittelbar praktische Anwendung war das täglich mahnende Gesetz des lebendigen Geistes selbst, dem er daher auch auf irgend eine Weise zu genügen suchte. Und so dürfte der geschichtliche Ueberblick unsre Vermuthung auch schon bestätigt haben, wie nämlich in jedem System, was aufrichtiger gemeynt, und kein absichtlich sophistisches Blendwerk war, sich die praktische Wahrheit, wenn auch unvollständig und verstellt, dennoch von irgend einer Seite wieder erkennbar, abgespiegelt finde. Auch bemerkt man bald, wie die verschiedenen Vorstellungsarten durch geistig feine Bestimmungen in einander übergehen,

und eine Reihe bilden, deren Extreme auf verschiedene Weise wieder vermittelt sind, welche Ansicht überhaupt historischer und zutreffender seyn dürfte, als die (etwas willkührliche, und zu abstract gehaltene) Kantische Tabelle der Moralsysteme, aus dem Gesichtspunkt ihrer entweder materialen oder formalen Principien, als deren Gegensatz mit Ausschliessung der ersteren, wie bald näher erhellen wird, durchaus unstatthaft zu nennen ist. Der allgemeine Gegensatz, den man auch hier, jedoch immer mit Rücksicht auf die Verbindungsglieder, annehmen dürfte, wäre vielmehr wohl der zwischen dem Hinneigen zur blossen Natur, und deren unmittelbar sinnlichem Genuß, als einem vergnüglichen Leiden, und dem Aufstreben des Geistes zur reinen That und Freiheit, zur Erkenntniß und Verähnlichung mit dem göttlichen, nicht mehr leidenden Geiste selbst. Die wechselnde Spannung dieses (mit dem theoretischen des Materialism und Spiritualism verwandten) Gegensatzes scheint im allgemeinen Geiste, wie im einzelnen, auf gewisse Weise selbst ein stets wirksames Lebensgesetz zu seyn. Denn wie der Rigorismus in der Moral und die Foderung der Gottähnlichkeit — allerdings unendlich viel erhabener erscheint, so wird diese Lehre dafür auch leicht wieder täuschend, und die Wirklichkeit überfliegend, während der blosse Eudämonismus natürlicher und begreiflicher ist, dafür aber auch leicht zu irdisch und verführend zu werden droht. Zwischen die-

sen Extremen also schwankten und bewegten sich die Gedanken, und als mittlere Momente erscheinen sodann die Systeme der höheren oder vernünftigen Selbstliebe, des Wohlwollens, der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, der strengen Pflichterfüllung im Kantischen Sinn u. s. w. Die grosse Aufgabe aber für die Wissenschaft, wie für das Leben, mögte eine solche fortschreitende Ausgleichung jener Extreme seyn, durch welche sich die ganze Stärke der Naturempfindung des Geistes mit seiner höchsten und freiesten Idee, unter dem Primat der letzteren, vereinigt fände. Und diese Aufgabe hat die ernstere philosophische Forschung von Seiten der Wissenschaft auch stets ins Auge gefaßt, und mehr oder weniger glücklich zu lösen gewußt. Aber auch nur durch Uebereinstimmung grösserer und gebildeter Kreise können die Principien, besonders was ihren Ausdruck, und ihre Entwickelung und Anwendung betrifft, sich bewähren, und das wahre System — der Ethik, Rechts- und Staatslehre — kann daher nicht Einer allein, in diesem Jahre etwa, fertig liefern, so daß von der Erscheinung derselben nun das Heil der Welt zu datiren wäre. Nur dem grossen Bunde der Geister, wie sie durch Wissenschaft, Staatsinstitutionen und religiöse Ueberzeugungen sich stets inniger vereinigt finden, kann es in fortschreitenden Harmonien gelingen: — die Harmonie selbst zu denken, und ihre ewigen Gesetze in alle Kreise des Lebens einzuführen. — Und soviel über die Ge-

schichte der höchsten ethischen Idee, deren Entwikkelung wir nun selbst weiter verfolgend, so zugleich Veranlassung finden werden, einige der wichtigsten Systeme noch etwas näher kritisch zu würdigen. Man vergleiche übrigens Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre, und Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie.

Der Ausdruck: Prinzip der Sittenlehre, und der Sittlichkeit selbst, sofern diese von der Lehre und wissenschaftlichen Einsicht doch auch abhängig gedacht werden muß, heißt uns hier also ein mit Selbstbewußtseyn verbundener, und aus der Erkenntniß überhaupt entsprungener allgemeiner praktischer Begriff, nach welchem, als einem allgemeinen, alle, innere und äussere, Thätigkeit des Geistes zu ordnen, und zu beurtheilen ist. Ein solches Prinzip, als ein umfassender, deutlicher und tief begründeter Gedanke ist also zu unterscheiden von den ersten zeitlichen Anfängen (oder Prinzipien des Handelns in diesem Sinn) von jenen natürlichen Gefühlen und Trieben, deren zuerst nothwendige Verirrung wir früher nachwiesen. Doch hat dieses höhere Prinzip, die wissenschaftliche Idee, freilich auch eine Geschichte, und Grade des Lichts und der Kraft, wie gleichfalls nachgewiesen worden, und woraus eben das Bedürfniß wiederholter Prüfung und Befestigung desselben hervorgeht. Und dies Prinzip also ist von der einen Seite ein inneres, subjectives oder ideales, als Begriff, Erkenntniß, oder Gesetz des

Geistes; von der andern aber bezieht es sich auch nothwendig, wie jede Erkenntniß und jedes Streben, auf seinen Gegenstand, die Welt, und auf deren Ordnung und Bestimmung, als auf seinen Zweck; und die Untersuchung über seinen Gehalt und Ausdruck kann daher zuerst entweder mehr aus jenem subjectiven, oder diesem objectiven Gesichtspunkt angestellt werden; zuerst, sagen wir, weil nachher beide wesentlich unzertrennliche Momente auch in der Betrachtung wieder sorgfältig zu vereinigen sind.

Von der Idee des inneren praktischen Gesetzes also ausgehend erinnern wir daran, wie dieses eben kein anderes werde seyn können, als das allgemeine theoretische selbst, in seiner nun wirksamen Anwendung auf die durch Gesammtthätigkeit der Intelligenz werdende und sich gestaltende (oben nachgewiesene) Sphäre der Freiheit. Diese nämlich soll in ihrer sich entwickelnden Mannigfaltigkeit eben so in sich selbst zusammenstimmend geordnet werden, als jene der Nothwendigkeit in sich selbst schon geordnet ist. Demnach wird der einfache Ausdruck des praktischen Gesetzes in seiner sowohl subjectiven, als auch, natürlich sich anknüpfenden, objectiben Beziehung dieser seyn: wolle und handle übereinstimmend mit dir selbst, und durchgängig nach Gesetzen des erkannten Guten, wie du übereinstimmend mit dir selbst allein nur denken, und wie du die Welt als eine Welt der Gesetze nur erkennen kannst; und, weil das Denken selbst auch ein freies Handeln, und das höchste ist: erkenne die Welt,

und in ihr dich selbst, und verwirkliche — in der werdenden Sphäre der Freiheit — deine reine Erkenntniß. Erschaffe in dir, wie ausser dir, eine zweite und bessere Natur, deines Geistes reines und friedliches Abbild. Verwirkliche und verbreite die Einheit und den Frieden des Gedankens, und befreie so die Natur in dir, und durch sie die äussere; beruhige sie in ihrer innersten Tiefe, und vergeistige sie, ohne sie zu zerstören. Befördre also namentlich in der Welt der Geister, so weit deine Kraft reicht, dieselbe Erkenntniß, dasselbe Gute und Schöne, Glück, Vollkommenheit und Tugend — in jener höher begeisterten Liebe, worin du Gott, als den Geist der Geister, über Alles, und deinen Nächsten, wie dich selbst, ja mehr, wie dich selbst liebst. So — in dem Licht der Erkenntniß, und in der Kraft und Wärme der Liebe — strebe der Gottheit selbst, die in dir, und dir stets nah und gegenwärtig ist, dich zu verähnlichen, Schöpfer und Erhalter du selbst einer ewigen und in sich selbst harmonischen Welt, eines neuen Himmels, und einer neuen Erde in diesem Himmel der Geister; so, ein Geist du selbst, kehre zurück in das Urlicht, von welchem ein Funke du bist, welcher die Kraft erhielt, seine Nacht sich zu erleuchten, aus seiner Gebundenheit sich emporzuschwingen in einem Fluge, der die Bürgschaft seiner Ewigkeit in sich selbst trägt.

So glauben wir die reinsten und tiefsten Gedanken der Forscher über die Triebfeder, wie

über den Endzweck des Strebens, kurz aber treu wiedergegeben zu haben, und wir wollen unsern Ausdruck nur noch durch einige Betrachtungen weiter zu erläutern, und zu rechtfertigen suchen. Zuvörderst nämlich ist uns Princip, höherer idealer Anfang, der Sittlichkeit vorzugsweise die Erkenntniß unsrer selbst und der Welt, und diese (im Allgemeinen, wie für jeden concreten Fall) sich zu erwerben, daher auch überall die erste Pflicht. Somit ist der Mensch für seine Ueberzeugung selbst — ein Wort, womit oft gegen die bessere mögliche Ueberzeugung ein loses, oder gar arges Spiel getrieben wird — im höchsten Grade verantwortlich, und das menschliche Handeln muß im Allgemeinen als ein, auch seinem inneren sittlichen Werthe nach, objectiv erkennbares betrachtet werden, womit die Berufung auf eine blos gute Absicht, auf blos subjective Ueberzeugung also — wenigstens sehr zu beschränken seyn wird. Zwar liegt das Gute wesentlich in der Gesinnung, und eine böse Absicht ist freilich noch schlimmer, als die sogenannte gute, obgleich irrige. Aber eben weil die Gesinnung das Höchste, und in seinen fortgehenden Wirkungen Fruchtbarste ist, kann man diese seine Gesinnung oder Absicht nie strenge genug prüfen — nach den entgegenstehenden Gründen in der eignen Seele, wie nach den allgemein geltenden sittlichen Maximen der Gesellschaft — und jenem warnenden Genius insbesondre nie

ein zu zartes Ohr leihen (quod dubitas, ne feceris); — und nur da, wo der Drang der Umstände, dem aber auch häufig kann widerstanden werden, eine schnelle Entscheidung fordert, mag der Mensch von der inneren (obgleich nicht immer auch von der äusseren oder bürgerlichen) Schuld freizusprechen seyn, wenn er, nach seiner besten Ueberzeugung wählend, etwa doch, nach dem schärferen Urtheil Anderer, sich vergieng. Erkenntniß also, tiefe und gründliche, seiner selbst, anderer Menschen, und der ganzen Natur, ist der höheren Sittlichkeit wahrer und selbst sittlicher Anfang. — Und hieraus ergiebt sich zweitens, wie die Grundformel der Ethik unmöglich eine blos formale seyn könne. Denn wie die Erkenntniß, so ist auch der Wille nothwendig auf einen Gegenstand gerichtet, der in der Vorstellung ein Zweck, ein System von Zwecken, ein höchster Endzweck wird. Indem der Geist denkt oder will, ist sein Gedanke auch innerlich schon wirklich geworden, und diese seine innere Welt wenigstens, worin jede Regung selbst Wirklichkeit und Wesen erhält, kann er nie aus den Augen verlieren, so wie er freilich auch äusserlich stets ein Ziel haben muß. Est aliquid, quo tendis, et in quod dirigis arcum? Ohne Zweck zu handeln, wird daher mit Recht für unvernünftig gehalten, so wie ohne Erfolg sogar unmöglich ist, weil schon der innerliche Gedanke, und so gewiß auch jede äussere That, fortwirkt. Somit ist der Mensch auch für die — erkennbaren, und vorher zu bedenken-

den — Folgen seiner Handlungen verantwortlich, sofern sie nämlich wirklich dieses sind; denn insofern gehören sie der That selbst noch an, als deren Fortsetzung und Entwickelung, und die Folgen einer guten Handlung oder Gesinnung bleiben daher auch (subjectiv oder innerlich) selbst noch immer gut, da, was Andre etwa daran verderben, nun ihre, und nicht des ersten Handelnden, Schuld ist. Zugleich aber hatte dieser auch zu bedenken, wie seine That, sein Wort, seine Lehre z. B. würde aufgenommen, verstanden, angewandt werden, welche — oft sehr weit reichende — Folgen dem ihre gewissenhafte Erwägung Versäumenden also wieder zum Theil zur Last fallen würden. Auf die Materie also, auf die Folgen und Beziehungen der Handlungen, ist allerdings ein gar grosses Gewicht zu legen, und es würde ohne diese Erwägung, durch ein blos formales Handeln, wofern es überall möglich wäre, statt der Harmonie nur Verwirrung entstehen, und die Moral so vielmehr lächerlich werden müssen; — wie daher auch Kant selbst noch eine zweite Formel vorzuschreiben nöthig fand, den Menschen nämlich in sich und andern stets als Zweck, und nie als blosses Mittel zu betrachten. Somit ist von der einen Seite allerdings die innere Wahrheit, die allgemeine Gesetzlichkeit, die constantia, der Sittlichkeit als ihre ideale Form wesentlich und eigen. Weil aber von der andern Seite die Vernunft sich auch nur in der gegenbildlichen Welt überhaupt offenbahren

konnte, so heißt: nach Gesetzen handeln nun auch so viel als: die bestimmten Gegenstände oder Zwecke verwirklichen, und diese sind überall keine blos äussere, fremde, vielmehr sollte in allen, und in dem unendlichen Gegenstande (der Welt) der Geist sich erkennen und ausdrücken. Oder der Endzweck der Schöpfung ist sie selbst, der Geister Leben, Freiheit und Freude, und der Endzweck aller Thätigkeit also auch zwar diese Thätigkeit selbst, aber als eine, lebendige, ganze und naturerfüllte. Und freilich muß sie, um eine wahre und ewige zu seyn, eine gesetzliche seyn, und der Mensch soll also, wie Kant in diesem Sinn mit Recht foderte, gesetzmässig handeln um des Gesetzes (der inneren Harmonie) selbst willen, unbekümmert um die blos zufälligen, seiner That insofern fremden, Folgen, und ohne daß namentlich irgend Rücksicht auf Lohn oder Strafe, Glück oder Unglück, Leben oder Tod, ihn dem ewigen Gesetze abtrünnig, in seiner reinen Handlungsweise wankend zu machen vermögte. Fais ce que dois, advienne ce qui pourra. Iustum et tenacem propositi virum . . . In dieser inneren Einigkeit mit sich selbst, die ebensosehr auch ein heitrer und scharfer Blick auf die Entwickelung der That in der bewegten Welt ist, besteht also das ganze und wahre Wesen der Sittlichkeit; in der unwandelbaren Gesinnung, nach der inneren Gesetzmässigkeit nur überall auch das äusserlich Beste zu wollen — dieses bestimmte nämlich, so daß

jene allgemeine gesetzliche Form der Maxime vielmehr eine lebendige, tausendfältig wirksame Seele der Handlungen werde; — denn eben in jeder einzelnen, gegenwärtigen, unendlich kleinsten That auch, und nicht etwa nur in einem künftigen, großsprecherischen, allgemeinsten Zweck, soll diese Seele des Guten sich spiegeln. Und hiemit ist auch jenem lug= und trugvollen Wahn oder Vorgeben: als könne der vortreffliche Zweck das sonst unheilige und verwerfliche Mittel nun etwa doch heiligen, oder wenigstens entschuldigen, in Kürze sein Urtheil gesprochen; — denn eine menschliche That, welche sonst und an sich der sittlichen Beurtheilung anheimfällt, kann nie, und unter keinen Umständen, als ein blosses Mittel betrachtet werden, weil das Gesetz das ganze Gebiet unsers Handelns überall schon geordnet, jede That für sich schon bezeichnet hat, das Gute somit überall nur das Gute, das Böse aber überall auch nur das Böse bleibt, aus welchem daher auch nie ein innerlich und wahrhaft Gutes werden kann, wie viele äussere Güter sich auch sonst an die verwerfliche That zufällig anknüpfen mögen. So glauben wir die Einheit des Formalen und Materialen im Princip genügend dargethan zu haben. Die innere Harmonie will auch die äussere, und die einzelne in die allgemeine einstimmen und übergehen; mit sich im Frieden strebt der Mensch, nach Gesetzen, der Verwirklichung des höchsten Gutes mit der ganzen Kraft seines Wesens nach. Worin aber die=

ses höchste Gut zu setzen sey? haben wir gleichfalls in dem allgemeinen Ausdruck oben zu bestimmen gesucht, zu dessen Erläuterung drittens also noch Folgendes dienen mag. Allen Bestimmungen dieses Begriffs in den verschiedenen Systemen lag nämlich doch, wie wir sahen, das Streben nach einer gewissen Einheit zum Grunde, wodurch es eben der Begriff des ganzen oder höchsten Gutes (finis bonorum) würde, bei welchem Bestreben aber bald die höhere Tugend der Seele in dem sinnlichen Vergnügen, bald dieses wieder in der sich selbst genügenden Tugend untergieng, bald, wie bei Kant u. a., die Vollendung jenseits in einer intelligibeln Welt nur noch postulirt ward, indeß es Wenigen nur vergönnt war, die ganze Einheit auch hier schon, wenn auch nur in der Idee noch, rein und kräftig — zu denken nicht blos, sondern auch mit ganzer Seele zu empfinden, und dem gemäs auszusprechen. Doch worin könnte diese Einheit wieder anders zu suchen seyn, als in der harmonischen Ausbildung aller Kräfte des Menschen, und in der daraus hervorgehenden Beruhigung und Vergeistigung auch der äusseren Natur — in der Vervollkommnung also überhaupt des Geistes in der Natur? Oder ist zwischen Glückseligkeit und Tugend wirklich ein absoluter und wesentlicher Unterschied, so daß man dem einen nachstreben könnte, ohne auch das andre zu wollen und zu erreichen? Ist nicht ein natürlich heitres, glückliches und freudiges Gefühl auch schon der Keim jener

höheren Vollkommenheit der Seele, welche wir vorzugsweise die Tugend nennen, und ist umgekehrt nicht auch diese, wie die weiseren und gemässigteren Stoiker es ausdrückten, selbst eben das höchste, wenn auch nicht das ganze, Glück oder Gut der Seele, so daß beide, nur als Niederes und Höheres, doch wieder unter einen Begriff, den der geistigen Vollkommenheit überhaupt, müssen gebracht werden? Gewiß, auch den mächtigen Gefühlen der Liebe, des Wohlwollens, der Sympathie in der menschlichen Brust gebührt in der Sittenlehre ein hohes Recht, und es darf der menschlichen Natur kein Vorwurf daraus gemacht werden, wenn die auf diese Grundlagen gebauten Moralsysteme oft mehr Eingang in die Gemüther fanden, und sich praktischer bewiesen, als die einer, weil unnatürlichen, auch unwahren und stolzen Apathie, die gegen den Freund im Inneren (das bessere Gefühl) gleichgültig bleibt, den Feind hingegen (die Leidenschaften) all zu übermüthig verachtet. So muß auch namentlich in der sonst erhabenen Kantischen Sittenlehre die Härte und der zu formale Despotismus jenes Imperativs, der gegen die Sünder etwa gut seyn mag, das freiere und bessere Gemüth, das aus Liebe zur Tugend die Sünde haßt, verwunden und empören; ja wird es nicht eine gewisse Unnatur, eine sittlich stolze Schwärmerei nur zu leicht erzeugen, wenn geboten wird, das Vergnügen selbst nur als eine Pflicht zu suchen? Der Gedanke: man verschmähe

das Glück, schmeichelt der stolzen Eigenliebe, und man setzt nun durch eine psychologische Täuschung sein unnatürliches Glück eben darin, kein Glück überall zu wollen. So bleibt ein Widerspruch im Geiste zurück, den mit der letzten Wurzel auszureuten der Philosophie, als einer praktischen, vielmehr obliegt. Dieselbe Bemerkung trifft auch zum Theil jene abstracte Freiheit und Autarkie der Fichteschen Sittenlehre, welche zu handeln gebietet, nur damit gehandelt werde; womit wir übrigens nur die härtere Darstellung der Idee bezeichnen wollen, da das sonstige Verdienst des kräftigen Denkers um Wissenschaft, Weisheit und Tugend von uns stets mit dankbarer Anerkennung wird verehrt bleiben. — Andererseits aber ist freilich noch mehr zu scheuen — jener sinnlich weichliche Hedonism, der nur der befreundeten Sirene Stimme lauschen mag, mit dem Feinde aber, den er muthig zu bekämpfen sich zu schwach fühlt, einen des freien Geistes unwürdigen, ja entehrenden Bund schließt. Denn unter allen Ausdrücken des Moralprincips sind freilich die des blossen Vergnügens, des rechnenden Eigennutzes, ja auch der vernünftigen Selbstliebe die untauglichsten, geist- und kraftlosesten zu nennen; ja sie sind, genauer erwogen, überhaupt nur noch natürliche (insofern freilich geltende) nicht aber auch schon ethische Principien, als worin einestheils die Beherrschung des Niederen durch das Höhere, anderentheils die uneigennützige Liebe ausgedrückt seyn muß. Und

eben nur in ihr, die sie das enge Selbst mit einer göttlichen Kraft zu verläugnen und zu opfern weis, ist jener scheinbare Widerspruch zwischen den Foderungen der Natur und des Geistes, der bewegtesten Gefühle und der — stolz und ruhig — nur Gesetze kündenden Vernunft endlich aufgehoben, und jene göttliche Harmonie angestimmt, die freilich nur der äusserlich erkennt, der sie in sich schon findet, und die sich auch nicht sowohl in den Systemen der Schule, oder in Büchern allein, als vielmehr in dem ganzen, freien und geistig reichen, Leben eines Menschen mitzutheilen, und wirksam zu werden vermag. Diese Liebe der Seelen zu einander aber wird zugleich eine unendliche aller zu Gott — und so ist die praktische Weisheit in ihrem innersten Wesen zugleich religiös, oder ein Keim der religiösen Ideen zu nennen, und jene Foderung alter, wie neuer Philosophie: der Mensch solle die, in Vernunft erkannten, Gebote Gottes erfüllen, und so — in Liebe, Kraft und Erkenntniß — Gott ähnlich zu werden streben, und in sein Wesen zurückkehren, bleibe uns die wahre und die höchste.

So wäre uns das Princip, wie das Endziel aller praktischen Philosophie wohl hinlänglich aufgeklärt worden, und von diesem den freiesten Ueberblick gewährenden Standpunkt aus haben wir das Gebiet derselben weiter zu durchwandern, und zwar hier zunächst die der allgemeinen praktischen Philosophie noch angehörenden Begriffe — die zwar

zur Erläuterung des Princips im Vorhergehenden schon sind angedeutet worden — die Begriffe von Tugend nämlich, von Pflicht und Recht bestimmter abzuleiten, und so die besondern und mehr angewandten Lehren vorzubereiten.

11. Von dem Wesen der Tugend überhaupt, und dem System der Tugenden.

Die Vernunft also, welche den Menschen von der Nothwendigkeit der Natur befreite, hat zugleich sein ganzes Wesen, alle seine Triebe und Kräfte, an ein ewiges Gesetz gebunden. Die innere Uebereinstimmung der Gesinnung, des eigensten Gedankens und Willens, mit diesem Gesetze der Vernunft, das freie Wollen der allgemeinen Vollkommenheit und Harmonie, die kräftige Liebe der Seele ist das sittlich Gute — das geistig Wahre und Rechte. Es muß vor allem dieses seyn: das Gesetzliche, Geregelte; der gute Wille kann nur das Eine wollen, und alles Andre will er nicht; ja mit der Scheu vor dem vielfachen Unrecht fängt die sittliche Gesinnung selbst zuerst an; virtus est, vitium fugere ... Aber zugleich ist sie ein Höheres, und will noch mehr, als das blos Rechte; es ist in ihr eine Kraft und Fülle des Schaffens und Wirkens, der Gute will auch Glück, Daseyn, Freude der untergeordneten Naturen, Vollkommenheit, Freiheit und Güte der gleichen

und höher anstrebenden. Das Gute ist ein Lebendiges, geistig Zeugendes, ein Göttliches, welches sich über sich selbst noch zu erheben strebt durch die Kraft, die in ihm waltet. Daher das Wort: gut allein, mehr von der That, und deren Werk gebraucht wird — von dem ganzen Menschen sagt man lieber, er sey ein edler, trefflicher, freier, ein schöner oder liebenswürdiger Charakter, um diese höhere Kraft, Freiheit und Harmonie der geistigen Vollkommenheit zu bezeichnen, und: ein guter Mensch — will so (seltsam genug) fast noch zu wenig sagen; denn wer — nicht gut ist, der zählt im Lichtreich der Geister überall nicht mit, und von dem Guten wird auf jeden Fall mehr gefodert, als eine blos negative, indifferente, oder leidende Güte, als ein blosses nicht böse seyn, lebendige That nämlich, Kraft und Kampf mit der Welt. Die innere Güte der Seele also soll sich auch äussern, entwickeln und bewähren — in der Bewegung der Zeit, im Kampf gegen ein Widerstrebendes, durch Arbeit also und Thaten — und jenes gesetzmässige Wollen als eine solche dauernde Kraft der Handlungen angeschaut, die kräftige Güte der Seele, ihr ewig jugendliches Leben, ihre in Thaten sich offenbahrende innere Gesundheit und Vollkommenheit — ist ihre Tugend (mit taugen, tüchtig u. s. w. verwandt) die Tüchtigkeit also des Menschen, ein Mitbürger im Reiche der Freiheit zu seyn, seine Thätigkeit und Thatkraft; wie das Gr. ἀρετή auch eine Tauglichkeit

und Angemessenheit, das Lat. virtus aber männliche Kraft, Tapferkeit, und allgemeine Tugend zugleich bezeichnet. So nennt man auch wohl die Kräftigkeit und Tauglichkeit eines Wesens überhaupt seine Tugend, wie die eines Pferdes z. B. ja selbst der Kräuter und Heilquellen; aber solche Tugenden sind auch nur äussere Tüchtigkeiten für einen höheren Zweck, und an sich, oder innerlich tugendhaft wird nur das freie Wesen des Menschen genannt.

Und diese — Tugend der Freiheit, um zuerst ihr allgemeines Wesen näher zu beschreiben, ist so zwar einestheils eine innere und ruhige Vollkommenheit der Seele, die perfecta et ad summum perducta natura nach Cicero, anderentheils aber auch die aus dem inneren Urquell entspringende, sich selbst gleiche und unermüdliche äussere Spannkraft derselben, deren Wirksamkeit also einen Gegen- oder Widerstand, eine zu bewegende Last gleichsam, voraussetzt. Oder sofern der Mensch in der Natur handelt, kann jene ruhige Vollkommenheit der Seele nur als eine strebende, kämpfende, erscheinen, und nur durch diesen ihren Kampf — mit der äusseren Natur zuerst, dann mit der inneren der physischen Schmerzen, der Begierden und Leidenschaften — oder durch Prüfung nur, wie man sagt, kann die Tugend sich bewähren. Und diese Prüfung darf der Tugendhafte nicht scheuen, und obwohl er sich nicht muthwillig in die Gefahren stürzen soll, so doch jeder, die auf

seiner graden Bahn ihm sich entgegenstellt, mit ruhig festem Muth ins Auge sehn — rectis oculis monstra natantia . . . kühner in etwas, und seiner selbst gewisser, als nach dem vorsichtigen Wort des Hieronymus: fugio, ne vincor. Des Sieges gewiß fodert er — durch sein Daseyn allein — den Feind in den Kampf; denn er weicht von seiner Bahn nicht ab, und die Scheidewege darf er nur erblickt haben, um den seinen zu erkennen, wie lockend auch die Wollust winken möge. Weder also schließt er mit dem Feinde einen unwürdigen Vertrag, noch wird er übermüthig den mächtigen verachten, oder gefühllos seyn gegen die Streiche des Schicksals. Mit tief empfindender oft verwundeter Brust vielmehr wandelt er auf der rauhen Bahn, und erklimmt mit durch Uebung gestählter Kraft die Stufen, die zum Tempel der Vollendung führen. Denn auf diese ist wesentlich sein Streben gerichtet, und jener Gedanke — einer unendlichen Annäherung hat, was man auch sage, für das Leben der Geister seine ewige Bedeutung, und eine wachsende Grösse hört darum nicht auf zu wachsen, noch ist ihr Wachsthum darum keiner, weil ihr Zielpunkt in unendlicher Ferne liegt; — daher selbst die Stoiker, deren Tugendbegriff zuerst ein gleichsam fixirtes oder erstarrtes Ideal war, später wieder zugeben mußten, daß sich die Tugend wie verbreiten und erweitern könne. — Geübt, gestärkt also kann sie werden; ob auch gelehrt? fragten schon die

Alten. Und allerdings kann man den Menschen über das Wesen der Tugend, über ihre Gefahren, über seine Pflichten u. s. w. belehren, und von der Erkenntniß geht ja überhaupt das Gute vorzüglich aus. Zugleich aber ist die Tugend freilich eine individuelle Harmonie im Innersten des Menschen, seine freieste Thätigkeit, und eine göttliche Kunst zu nennen, und der tugendhafte Charakter erscheint überall wieder in einer eignen und ursprünglichen Schönheit; ein freier Genius waltet und wirkt in ihm diese Wunder, so daß jeder hier ganz und am meisten in sich lebt, indem er auch den andern Guten gleich und ähnlich ist. Und insofern kann die Tugend freilich auch nicht, wie eine andre gemeine Kunst, durch eigene Sophisten gelehrt werden; das lebendige Beispiel vielmehr nur, wie Aristoteles daher auch sagte: gut sey, was der Gute übe, oder die beseelte Stimme der Tugend selbst, kann uns erwecken, selbst die Tugend zu üben, die nur dadurch wahrhaft die Tugend wird, daß sie aus dem tiefsten Borne der eigenen Freiheit im bewegtesten Kampf mit allen Mächten des Daseyns hervorgeht. So schwebt dem Tugendhaften sein eignes Ideal vor Augen, welches, wenn auch dem sterblichen unerreichbar, dennoch für ihn die innerste Wahrheit seines Lebens, sein besseres und ewiges Selbst ist; — „es sind nicht Schatten, die der Wahn erzeugte" . . . Ein unendliches Streben das Wesen der Tugend — wo=

nach jene andre Erklärung des Stagiriten, sie bestehe in einem Mittelmaaß zwischen den Extremen, zu verbessern ist. Oder könnte auch dessen, was an sich gut ist — wie es heißt, zu viel, und die Tugend selbst übertrieben werden, nach dem Horazischen insani sapiens...? Man fühlt das Beschränkte solcher Vorstellungsarten, und erinnert sich lieber an das höher begeisterte Wort der Ode: ... negata tentat iter via; coetusque vulgaris, et udam — spernit humum fugiente penna.

Als des Geistes innerstes Leben ferner kann die Tugend, in sich selbst betrachtet, auch nur eine seyn, ob sie gleich, in ihrer Beziehung auf die Welt, als ein System mehrerer Tugenden wird erscheinen, mit mehr als einem Namen wird gepriesen werden müssen. Jene Einheit der Tugend lehrten auch schon die Alten; so nach Xenophon Sokrates: die Weisheit sey zugleich die Gerechtigkeit und jede andre Tugend; so, den Griechen folgend, Cicero: wer eine Tugend habe, der habe sie alle u. s. f. Wie sollte es auch eine einzelne getrennte, eine etwa nur von vieren, geben können, als wahre Tugend nämlich, da diese wesentlich der Seele allgemeine Harmonie ist? Wo sie daher äusserlich und zufällig, als Folge des Temperaments, der Gewohnheit u. s. w. in mehr vereinzelter Gestalt erscheint, hat sie, als solche allein, auch noch wenig inneren Werth, und nur etwa den einer guten Anlage, einer willkom-

menen Auffoderung, ihre einseitige Natürlichkeit zur Allgemeinheit des Geistigen zu erheben; sonst aber ist in ihr noch ein Miston zu bemerken, wie das blosse Wohlwollen z. B. ohne Gerechtigkeit eine Schwäche der Seele ist, ja die Weisheit selbst ohne die Liebe wieder — und wenn wir mit Engelzungen redeten — nur ein tönend Erz und eine klingende Schelle bleibt. So ist die Tugend überhaupt eine Harmonie, deren einzelne Töne sich nirgends aus ihr verlieren, noch ihr selbst, eigenmächtig gleichsam und gesetzlos, entgegen schallen dürfen. Wohl aber gelten sie in und mit ihr — und was also Zahl und Namen der in der Einheit zu unterscheidenden betrifft, so finden wir, besonders in der Geschichte der älteren Ethik, verschiedene Versuche, ein solches System in bestimmter Form aufzustellen, unter welchen das des Platon und der Stoiker von den vier Cardinaltugenden das berühmteste geworden ist. Die symmetrische Vier (auf welche Sokrates noch kein grosses Gewicht scheint gelegt zu haben) erinnert an Zahlen als Elemente oder Principien überhaupt, und ohne Zweifel kam Platon, den Pythagoräern folgend, durch ein gewisses Streben, Analogien der sinnlichen und geistigen Welt aufzufinden, und aus Vorliebe etwa für jene heilige Tetraktys, zuerst bestimmter zu diesem Schema, welches er im ersten Alkibiades sogar auf die Erziehung (der Persischen Prinzen) durch vier Lehrer in den vier verschiedenen Tugenden anwandte. Oder ist die Idee etwa selbst

orientalischen Ursprungs? Auf jeden Fall ist für die Würdigung eines solchen Philosophems auch die genaueste Geschichte desselben wünschenswerth, und eben diese mögte hier noch Aufklärungen erfodern. Uebrigens ließ, was die Idee selbst betrifft, Sokrates noch aus der Weisheit, als dem Grunde aller Tugenden, die drei andern: der Mässigkeit oder Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια, nachher σωφροσύνη) der Tapferkeit (ἀνδρεία) und der Gerechtigkeit mehr hervorgehen, indeß Platon und die Stoiker sie nachher mehr neben einander ordneten, ohne freilich die Einheit aus den Augen zu verlieren. Aber schon der umsichtigere Aristoteles fand das Schema nicht mehr zureichend, indem er aus einem mehr objectiven Gesichtspunkt, und nach seinem allgemeinen Begriff des Mittelmaasses, eine viel grössere und nicht eben so bestimmte Zahl von Haupttugenden aufführte. Andre wieder anders, wie z. B. die Neuplatoniker hauptsächlich eine niedere, politische, und eine höhere, intellectuale und religiöse, Tugend zu unterscheiden pflegten, bis man in mittlerer und neuerer Zeit die Ethik mehr als Pflichtenlehre zu bearbeiten veranlaßt ward, worüber bald ein Mehreres. Inzwischen behielt auch jene Idee von den vier Haupttugenden bei den Freunden der älteren Philosophie noch immer eine gewisse Autorität, und so hat neuerlich Schleiermacher in seiner Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs die (bei den Alten vermißte) Ab-

leitung derselben zu geben versucht, und zwar nach den beiden Theilungsgründen, 1) der Harmonie oder des Kampfes des Niederen und Höheren, wonach die Tugend eine belebende, oder bekämpfende wäre; 2) der Erkenntniß oder des Handelns, des Insichhineinbildens oder Hinüberbildens in die Welt; — welche beiden Theilungsgründe sich nun kreuzend die vier Haupttugenden geben sollen, so daß die belebende Tugend als vorzüglich erkennend: Weisheit, als vorzüglich bildend: Liebe, ebenso die bekämpfende in der einen Beziehung: Besonnenheit, in der andern: Beharrlichkeit würde genannt werden können. Wie scharfsinnig diese Idee nun auch weiter dargestellt und ausgeführt ist, und wie insbesondere die Verwandtschaften und Verhältnisse der einzelnen Tugenden wieder sehr geistreich sind nachgewiesen worden, so scheinen uns doch, und eben dieser genauen Verwandtschaften und der feinen Uebergänge wegen, jene beiden Gegensätze noch immer nicht bestimmt genug zu seyn, um eine eigentliche und symmetrische Eintheilung, und eine feste ethische Tetraktys zu begründen; wie denn namentlich die Weisheit und die Besonnenheit, und diese wieder und die Beharrlichkeit sich in der That so nahe verwandt sind, daß man sie lieber Geschwister, als irgend etwas anders nennen mögte. Von der andern Seite aber vermissen wir auch wieder — so lieb uns die Liebe ist — in jener heiligen Zahl der Haupttugenden (ungern) den grossen Na-

men der Gerechtigkeit; — so wie in der zuletzt aufgeführten Trias der christlichen Tugenden: Liebe, Glaube und Hofnung, die beiden letzteren nur in einem sehr uneigentlichen Sinn Tugenden dürften genannt werden können. Ueberhaupt mögte es gerathener seyn, diese Lehre von den mehreren Tugenden aus dem Gesichtspunkt ihrer inneren psychologischen Verwandtschaft und ihrer Beziehungen abzuhandeln, als eigentliche Theilungsgründe hier aufsuchen zu wollen, als welche in der erforderlichen Strenge und Bestimmtheit doch schwer mögten nachzuweisen seyn. Demnach dürfte die einfachste und auch zureichende Ansicht vielleicht im Allgemeinen diese seyn. Weil nämlich die Tugend überhaupt eine innere Uebereinstimmung des Geistes in ihrer zugleich sich äussernden That ist, so kann dieses eine Wesen auch betrachtet werden: theils als eine innere Vollkommenheit des Subjects in sich selbst, theils in der Beziehung auf die Welt der endlichen Vernunftwesen ausserhalb desselben, theils endlich in Beziehung auf die höchste Einheit der Vernunft, oder auf Gott; — welches mit der bekannten, unten näher zu bestimmenden, Eintheilung der Pflichten übereinstimmt. Somit wird die Tugend aus dem ersten Gesichtspunkt sich als ein Streben nach Erkenntniß und Weisheit vorzüglich darstellen — als ein Streben, sagen wir, weil die wirkliche Erkenntniß nicht sogleich vom Individuum abhängt — so wie in der hieraus hervorge-

henden inneren Wahrheit und Selbsterforschung, in der Besonnenheit sodann, Mässigkeit und Selbstbeherrschung, so wie in der ruhigen Kraft der Geduld im Ertragen der Schmerzen und des Unglücks. Aus dem zweiten aber wird sie vorzüglich als Gerechtigkeit und Liebe erscheinen, somit auch als männlichkräftige Behauptung des Rechts gegen jede feindliche Verletzung und Gefahr, oder als Festigkeit und edler Muth, als strenge Treue und Wahrhaftigkeit, dann aber auch wieder als Milde, Sanftmuth und Versöhnlichkeit, so daß die strenge Gerechtigkeit überall von der Wärme der Liebe, und diese von der Kraft und Wahrheit der Gerechtigkeit durchdrungen sey. Und so gehen, nach der einfachen und natürlichen Sokratischen Ansicht, aus jenem Weisheitsbestreben, als aus dem Grundquell der Tugend, die innere Besonnenheit und Mässigung, und die äussere Gerechtigkeit und Menschenliebe, als die beiden abgeleiteten Haupttugenden hervor, und zwar jene wieder als die erste, und als die Schutzgöttinn der persönlichen Glückseligkeit, diese als die zweite, und als die Schöpferinn der allgemeinen Wohlfarth, indeß beide, und der Chor aller Tugenden überhaupt, zu ihrer Vollendung in der höchsten Erkenntniß und Vereinigung mit dem Urwesen selbst in Kraft und Liebe hinanstreben. So ist es also immer die eine Tugend, die in ihrem verschiedenen Verhältniß auch anders benannt werden muß, ob-

ne daß ihr Wesen selbst dadurch verändert würde, und ohne daß die drei Gesichtspunkte zu trennen wären. Denn zuerst ist die Selbst-Erkenntniß und Beherrschung nöthig; zweitens bezieht sich diese nothwendig auf die Welt der Vernunft ausser uns, ohne welche keine eigenthümliche Vernunft wirklich wird; drittens ist das ewige Ziel dieser bewegten Tugendübung ebenso nothwendig wieder die höchste Erkenntniß und Liebe — des göttlichen Wesens also selbst. So ist jede einzelne Tugend als solche auch wieder die ganze, weil jeder diese innere Wahrheit, diese äusserlich wohlwollende Gerechtigkeit, dieses Streben nach Vollendung wesentlich ist, wie sich durch ausgeführtere besondre Entwickelungen überall würde zeigen lassen; — daher man sich denn auch beiläufig nicht füglich in einer Tugend allein kann üben wollen, und jene Tabelle des guten Franklin, worin er die mehreren sich verzeichnet hatte, um nach einem gewissen Plan von der einen zur andern überzugehen, wobei er die Fortschritte, die er in jeder glaubte gemacht zu haben, Abends in Zahlen in seine Tabelle eintrug, war so wohl mehr der Einfall eines Buchdruckers und politischen Rechners, als die Idee eines Philosophen, und wenn er sonst freilich ein gar trefflicher Mann, und auch ein praktischer Philosoph war, so hatte er diese Vorzüge doch wohl am wenigsten einer solchen Praktik zu verdanken, die sich auf jeden Fall nur einer ganz besondren Idiosynkrasie weiter wird empfeh-

len können. — Und soviel über die Tugend im Allgemeinen, deren bestimmtere Pflichten, Thaten und Zwecke sich eben in allen folgenden Untersuchungen weiter entwickeln werden.

Wie die Tugend die sittliche Kraft des Lebens ist, so die Untugend, und das stärkere Laster, eine innere selbst auferlegte Last der Seele, die auch äusserlich eine dem Gemeinwohl feindliche Kraft, und ein Lastendes für die Gesellschaft überhaupt wird. Und wie die mehreren Tugenden aus einer (guten) Wurzel entspringen, so auch die ihnen entgegengesetzten Laster aus einer gemeinschaftlichen bösen, die wir als innere Lüge, Verwirrung und Unmässigkeit, und äusserlich als Feindschaft und Ungerechtigkeit charakterisiren können. Nur führt die Tugend zugleich mehr zur Einheit, zum inneren Frieden der Seele zurück, während das Laster, aus vielfacher Wurzel des Irrthums u. s. w. entsprossen, zugleich ein innerer Zwiespalt ist, der den Menschen selbst und sein tiefstes Gemüth, wie man sagt, zerreißt, so daß seine Begierden immer unordentlicher, zufälliger und mannigfaltiger werden, und seine ganze Seele endlich den quälenden, und das irdische Wesen zerstörenden Erinnyen preisgegeben ist. — Uebrigens liegt diese Betrachtung (der Natur des Bösen) schon weit hinter uns, und wir haben hier, wo uns das Wesen der Tugend nun auch hell vor Augen steht, nur noch einige — fast seltsame — Fragen kurz zu erörtern: wiefern nämlich zwischen

Tugend und Laster ein Mittleres, ein Indifferenzpunkt gleichsam, und ein Uebergang etwa von dem einen zum andern anzunehmen sey? ferner ob und wie etwa Grade beider, und wie die Extreme der beiden Reihen zu denken seyen? — Doch bedarf es hierüber nur einer Andeutung, da die Gründe der Beantwortung uns schon fest stehen.

Ohne Freiheit und Selbstbewußtseyn zuvörderst kann von Tugend und ihrem Gegentheil noch freilich nicht die Rede seyn, und der Mensch als blosses Naturwesen ist, wie jedes, was er ist, physisch oder metaphysisch, wie man sagt, also gut, weil daseyend, übrigens aber in sittlicher Rücksicht noch indifferent, obgleich mit der Anlage zum Guten gebohren. So das Kind, so der Naturmensch blos als solcher. Wo aber Freiheit, wie nun da? Hier ohne Zweifel ist schon vielfältig gehandelt, und das Verhältniß der Principien also schon auf irgend eine Weise bestimmt worden. Hier also kann von einer Indifferenz nicht mehr die Rede seyn; denn wer nicht für mich ist, kann das Gesetz sagen, der ist eben dadurch schon gegen mich; die sittliche Gleichgültigkeit wäre selbst unsittlich, und ein solch in Wahrheit unseliges Mittelding soll der Mensch nicht bleiben, so wie auf der Bahn der Freiheit nun auch kein Stillstand mehr möglich ist. So hätte sich also der Freie überall schon entschieden — für das Gute, oder für das Böse? und wir hätten also, scheint es,

zwei Haufen von einander zu sondern, hieher die Guten, dorthin die Bösen zu stellen — nach beiden Seiten von jenem Indifferenzpunkt, den nur die Kinder etwa, die Blödsinnigen, die Träumer... behaupten würden? Und zwar hätten wir uns auch noch weiter darüber etwa zu besinnen: ob wir die Tugend und das Laster als zwei absolute und unveränderliche Grössen (mit der Möglichkeit einer plötzlichen Umkehrung etwa) setzen mögten, so daß die Guten nur gut, die Bösen nur böse wären? oder ob wir die Menschen lieber auf einer Scala gleichsam — positiver und negativer moralischer Grössen ordnen wollten, so daß die beiden unendlichen Zielpunkte Gott, und sein Feind wären, denen sich, durch eine Welt von Dämonen etwa vermittelt, die Kinder der Menschen, in unendlichen Abstufungen, wobei die Zahl auf beiden Seiten jede beliebige seyn könnte, genähert fänden? Ferner könnte man sich hiebei die entgegengesetzten Grössen als reine (positive oder negative) oder als gemischte vorstellen, so jedoch, daß nach Aufhebung der entgegengesetzten Glieder und Factoren auf der einen Seite ein reines Plus, auf der andern ein solches Minus übrig bliebe.

Doch wer fühlt nicht das Unzulässige in einer solchen äusseren Classification, und Sonderung und Verurtheilung — seiner Brüder? und nur um die Lehre vom Guten und Bösen auch von dieser Seite wieder zu beleuchten, haben wir jene seltsamen Fragen aufgeworfen, an deren Beantwortung

sich das sittliche Urtheil üben mag. Nach unsern obigen Auseinandersetzungen aber müssen uns die Wesen alle vielmehr die an sich guten heissen, die nur in der Zeit und ihren Wandlungen diese verschiedenen, oft furchtbaren, Gestalten zeigen. Und auf jeden Fall hat unser Urtheil auch nur eine unvollendete Erscheinung zum Gegenstande — wenn, wie wir es gerne denken, das Leben jenseits der Urne wieder ersteht. Auch ist es selbst nur ein menschliches, also unvollkommenes, Urtheil über den Menschen selbst, dessen ganzen und wahren Werth zu bestimmen nur dem Herzenskündiger zusteht. — Ein Anderes ist übrigens die äussere oder bürgerliche Zurechnung, die sich aber auch immer bescheiden muß, daß ihr der innerste Mensch noch ein Geheimniß bleibe; und nur seine äussere That hat sie (obgleich nicht ohne ethische Begründung) zu richten, und der ungerechten Gewalt die Stärke des Gesetzes und der bürgerlichen Gerechtigkeit entgegenzustellen. Das Herz aber — schauet nur Gott, indeß der Mensch sich übrigens auch bemühen soll, die Individualität der Geister zu erkennen, wie sie nämlich überall in einem, in den kleinsten Zeittheilen oscillirenden, Kampf begriffen sind, worin jeder verflochten, und jeder der gute Schutzgeist und Versöhner des Andern, und Aller seyn soll. Aus der verschiedenen Stellung des Individuums in diesem grossen Geisterkampfe geht sein bestimmter sittlicher Charakter hervor, und seine Uebertretungen büssend

— wird er verstossen werden? — So wäre denn auch das eine Extrem das in sein Nichts zurücksinkende Phantasma (des Bösen) — das andre aber (das Endziel des Guten) die in Gott beruhigte und daseyende Geisterwelt selbst, und auch diese Untersuchung also findet erst in einer höheren Welt die Wahrheit hell und rein wieder, die sich hier ihren Blicken verbergen und verschleiern wollte.

Doch zuvörderst von den Pflichten des Lebens, und seinen Rechten.

12. Pflicht und Recht.

Die Tugend also ein unendliches Streben — welches aber zugleich auf das Bestimmte angewiesen ist — durch das ordnende Gesetz. In diesem Kampf erscheint die einzelne That vorerst noch unerfüllt und zweifelhaft. Zugleich aber muß sie, die bedeutsame, entscheidende besonders, als durch das Gesetz schon bestimmt gedacht werden, und was von einer gilt, das gilt von allen; sie sind durch die Idee des Besten und Wahren schon in Anspruch genommen; der Wille ist (nach Oben) gebunden — und dieses sein Gebundenseyn an die Aussprüche des Gesetzes, die Verbindlichkeit (obligatio) überhaupt in Beziehung auf die einzelne bestimmte That giebt so den Begriff der Pflicht (mit plithan, spondere, pflegen u. s. w. wohl verwandt; το καθῆκον; officium; devoir, duty, also Schuld, wie man auch „Pflicht und Schul-

digkeit" sagt) die man also erklären kann als die vernünftige Bestimmtheit, oder sittliche Nothwendigkeit einer einzelnen freien Zeitthat (und so aller) durch das Gesetz überhaupt. Demnach liegt im Begriff der Pflicht das Moment einer Unangemessenheit des unmittelbaren Seyns gegen das Gesetz, des noch Unerfüllten, und also künftig noch zu Erfüllenden — nach jenem Gesetz des Besten, welches den Willen nöthigt, dasjenige zu beschliessen und ins Werk zu richten, welches eben jetzt geschehen soll, und zwar auch so, wie es dies soll. Vor der Stimme der Pflicht müssen daher (nach Kant) die Neigungen verstummen, und sein Gebot schlägt alle Verwandtschaft mit ihnen stolz aus, — sofern sie nämlich zufällig und regellos sind, während das Gesetz Ordnung und die Verwirklichung eines Ideals gebietet, dem die (augenblickliche) Neigung, ja das Leben selbst zum Opfer muß gebracht werden. — Zugleich aber befreit sich durch diese Selbstverläugnung und treue Pflichterfüllung das Vernunftwesen nun auch wirklich, und obgleich das Pflichtverhältniß wohl immer wiederkehrt, so doch auch das Bewußtseyn und der Genuß der Freiheit. Denn die Pflichtübung soll auch etwas vor sich bringen, und nicht in Ewigkeit nur den Stein des Sisyphos wälzen. Der Mensch ist als Geist kein blosser Arbeiter, sondern ein Schöpfer auch und Ordner seiner Welt, und wenn er sein Tagewerk vollbracht,

ruht er wieder in freudiger Betrachtung, und wie der Greis am Abend seiner Tage mit stiller Heiterkeit zurückblickt auf das bewegte thatenvolle Leben, das nun vollendet ist, so der Geist überhaupt in den Ruheblicken seiner Ewigkeit. So wechseln der Pflichten Zwang und die Lust der freien Seele, und man zwingt sich selbst nur zuerst, um demnächst mit sich selbst in Frieden zu stehn. Eine gute That mit sichtbarem Zwang vollbracht hat daher für den Beschauer noch etwas Peinliches, wenn sie gleich als Verkündigung der höheren Kraft der Seele gebilligt und bewundert wird. Das Ideal aber ist, daß man innerlich und für immer freudig die erkannte Pflicht erfülle — durch eine höhere geistige Nothwendigkeit, wie vom Cato von Utica gesagt ward, er sey der Tugend selbst am ähnlichsten gewesen, weil er nicht anders, als nach ihren Geboten, nun habe handeln können. So allein wird der Mensch der Gottheit ähnlich, von der Niemand leicht sagen wird, daß sie Pflichten habe, oder Pflichten übe. Auch wird man die Liebe, die freie Unterhaltung, das rege Spiel der geistigen Kräfte im Genuß der Natur und Kunst, das begeisterte Dichten und Denken selbst, nicht gerne Pflichten nennen, und doch gehören auch diese Momente dem innersten Wesen des Menschen an, und es wohnt in ihm ein freier Genius, der im heitern Element der Wahrheit und Schönheit hier schon den Flügel regt — und das Pflichtgebot

war nur die, im Gewirre des mühevollen und von Leidenschaften bewegten Lebens strenger zuerst ertönende, Stimme seiner eignen höheren Welt, die ihm zuruft, daß er ihrer eingedenk muthig fortschreite auf der dunkleren Bahn, und des Lebens Arbeit und Gefahren nicht scheue. — Denn erst als Herakles seine Arbeit auf Erden vollendet, und sein Wesen in den Flammen geläutert war, stieg Er selbst empor in die Versammlung der Götter, wo die Göttinn der Jugend ihm die Schale der Unsterblichkeit reichte, indeß sein Schattenbild nur herabsank in den Orkos.

So ist also der Begriff der Pflicht in seinem höheren ethischen Zusammenhang zu fassen, und auf das Ideal der Tugend und Vollkommenheit stets wieder zu beziehen. In seiner relativen Sonderung aber war uns die Pflicht das erste endliche Verhältniß des Vernunftwesens zu seiner höheren Idee, seine sittliche Verbindlichkeit, in der objectiven Sphäre seines Handelns das Bestimmte im nächsten Augenblick zu vollbringen. Denn man hat keine Pflicht blos im Allgemeinen, z. B. tugendhaft zu seyn; vielmehr ist es eben die tugendhafte Gesinnung, aus welcher die Anerkennung und Uebernehmung der bestimmten Pflichten entspringt. — Im Begriff der Pflicht liegt also eine Beziehung auf einen Gegenstand überhaupt, der nun überall auch ein bestimmter, zu realisirender, — Zweck wird. Oder die Pflicht überhaupt fodert, daß wir sie selbst aufs genaueste bestimmen, somit

unsern Beruf erkennen und wählen, und diesem gemäs unsre Kräfte entwickeln und ausbilden, unser ganzes Leben und dessen Thätigkeit zum voraus überschauen und ordnen, um so auf eigenthümliche Weise zur Beförderung des allgemeinen und höchsten Zwecks mitzuwirken. Da nun aber so eine unabsehbare Vielheit von Pflichten sich ankündigt, so kann die Frage entstehen: was in jedem bestimmten Augenblick zu wählen sey, und ob immer nur dieses — eine? — Der Mensch findet sich hier an Zeitgesetze gebunden; es bedarf der Uebung, um die bestimmte Aufgabe zu lösen, und so wird eine Art der Thätigkeit die andre momentan zurückdrängen, die aber selbst wieder mit der ersten gleiches Recht hat. In diesem Andrang der mehreren bestimmten Pflichten wird die einzelne jedoch stets wieder durch die Idee des Ganzen, oder durch die Harmonie bestimmt werden können; von dem umfassenden Denken, dem idealen Vorausbestimmen, hängt, in steter gesetzmässiger Entwickelung, jede künftige That auch jetzt schon ab, und nicht leicht zu hoch kann daher der Werth dieses stillen Bedenkens und Gründens eines Lebensplanes angeschlagen werden, womit auch der einer gewissen naturgemässen Ordnung der ganzen Lebensweise, der Zeiteintheilung, des Wechsels der eigentlichen Arbeit und der Erhohlung — neque semper arcum tendit Apollo — und der festen Grundsätze zusammenhängt. Aber freilich sind alle Regeln selbst wieder auf eine gei-

stige und freie Weise zu fassen, und auch der Augenblick selbst und seine Gunst oder Foderung — der ganze Weltaspect — haben ebensosehr ihre unbestreitbaren Rechte, und der Mann nach Grundsätzen kann leicht wieder, indem er diese unbeachtet läßt, zu einem seelenlosen Automat erstarren; denn welch eine Unendlichkeit dringt nicht oft unvermuthet ein auf den Geist, welch ein Spiel der mannigfaltigsten Kräfte, denen er mit gleicher Beweglichkeit und Freiheit muß zu begegnen wissen, so daß jene durchgängig feste Ordnung ebensosehr als ein heitres Spiel freier Gedanken, oder als ein Ideal erscheinen will, welches der denkende Mensch ewig im Auge haben muß, um in dessen Anschauen und Empfinden mit schneller und sicherer Divination das Beste und Schönste zu wählen — wie er es im Augenblicke selbst erkennt.

Aus dieser Idee werden sich auch zwei andre, hiemit verwandte und nicht unwichtige, Fragen bestimmter beantworten lassen: über die sittlichen Gleichgültigkeiten nämlich (ἀδιαφορα), und über die Collision der Pflichten. — Jene zuvörderst scheinen in dem besseren sittlichen Leben nirgends Raum finden zu können, sofern in einem solchen Alles, und auch das Kleinste, durch die Idee der Einheit und Ordnung schon bestimmt ist. Inzwischen muß hier doch auch wieder unterschieden werden, indem wenigstens nicht Alles auf gleiche Weise der sittlichen Beurtheilung anheimfällt.

Einiges nämlich gebietet die Pflicht mit Strenge, indem sie das Gegentheil mit gleicher Strenge verbietet, und hier, in den wichtigeren Angelegenheiten des Lebens, wird keine gleichgültige Mitte weiter übrig bleiben, kein blos Erlaubtes, welchen Nebenbegriff der edlere Mensch hier vielmehr, in dem inneren sittlichen Urtheil — denn in der äusseren Rechtssphäre kann es freilich anders erscheinen, worüber bald ein mehreres — aus seinem Ideal ganz wird beseitigen müssen. Aber auch in so manchen andern Verhältnissen, die durch leise Abstufungen, und durch geheime, dem Scharfblick aber doch schon bemerkliche, Verbindungsfäden, mit jenen höheren zusammenhangen, erscheint doch Eines auch gewöhnlich als das vorzugsweise Schickliche, Zweckmässige und Schöne, wodurch jenes Gebiet des Gleichgültigen also noch enger beschränkt wird — bis sich zuletzt freilich so geringfügige Gegenstände der Betrachtung darbieten, daß man hier nun fast die blosse Willkühr, die Laune, oder das Spiel des Zufalls darf walten lassen, weil das Erste, wie es heißt, hier eben auch das Beste ist, und ein langes gründliches Bedenken hier zugleich ein lächerliches, die edle Zeit und Kraft zersplitterndes seyn würde. Um solche Minima darf der Prätor sich nicht mehr kümmern; sie bilden das gleichsam flüssige, allgemeine und bewegliche Element des Lebens, aus dessen leichtem Spiele die ernstere Thätigkeit der Arbeit und Pflicht gekräftigt wieder emportaucht. Doch

selbst über diese Spiele noch weis eine edle und harmonisch gestimmte Seele einen gewissen Zauberglanz der Wahrheit und Schönheit zu verbreiten, ihre leichtesten Scherze spiegeln einen sinnvollen Gedanken wider, und wenn sie das desipere in loco selbst nicht all zu herbe und strenge von sich abweis't, so verläßt sie doch in dieser dulcedo nimmer jene göttliche Ironie, jene Zartheit und Sicherheit der Gefühle, die sie den ewigen Grazien und Musen ihres Lebens zu verdanken hat.

Wie aber, war unsre zweite Frage, wird die bewegte Seele das Gebot der Pflicht, das einzig Gute und Beste, auch da noch zu erkennen und mit Sicherheit zu ergreifen wissen, wo nun mehrere Pflichten — sich nicht etwa blos zusammendrängen, so daß sie der Reihe nach doch noch alle könnten erfüllt werden, sondern vielmehr — so mit einander zu streiten scheinen, daß Beides (oder das Mehrere) sich zugleich als Pflicht zeigt, während Eines nur erwählt werden kann, und das Andre eben dadurch für immer unmöglich gemacht wird? wie wenn, was schon Karneades fragte, im Schiffbruch die Planke ein Leben nur tragen kann, und die schreckliche Wahl nun obschwebt zwischen dem eignen, und dem Leben des Nächsten, des Freundes etwa, oder gar des Feindes? oder wenn die Frage ist, ob der Feldherr dem Unterdrücker des geliebten Vaterlandes, mit dem er sich durch eine unselige Verkettung der Umstände verbündet findet, in einem für die Befrei-

ung vielleicht entscheidenden Moment noch Treue und Bundespflicht zu bewahren habe, oder die Waffen, die bisher mit Kraft für ihn fochten, nun, mit der grösseren der Begeisterung für das Vaterland, gegen ihn kehren dürfe? eine Frage der Politik unter mehreren, als worauf, sagen Einige, die gewöhnliche Moral nicht anwendbar seyn soll; oder, wenn es darauf ankömmt, ob man dem einstürmenden Frevler noch die Wahrheit zu sagen verpflichtet sey, die dem Verfolgten etwa Tod oder Gefahr drohen würde, oder jenen vielmehr täuschen müsse, um den Unschuldigen zu retten? überhaupt ob die Pflicht der Wahrhaftigkeit eine so unbedingte sey, daß die Rücksicht auf Glück oder Unglück gegen sie in allen Fällen verschwinden müsse? — Wir mögten einer solchen Casuistik nicht eben allen Werth für die Schärfung des sittlichen Urtheils absprechen, und besonders kann die Erörterung wirklicher und historischer Begebenheiten und Thaten in dieser Hinsicht nicht anders als lehrreich seyn. Inzwischen ist von der andern Seite auch nicht zu übersehen, daß derselbe Fall nie zum zweiten mal ganz wieder derselbe ist, und daß man ihn also auch nie zum voraus schon so bestimmt vorlegen könne, wie er in der Wirklichkeit nachher etwa eintreten wird; wie auch, was u. a. Fichte in Beziehung auf den letzten Fall in seiner Sittenlehre trefflich entwickelt hat, daß in den mehresten solchen Fällen, ausser den zur Frage gestellten Extremen, noch eine grosse Menge mittlerer

Entscheidungen und Auswege möglich sind, unter welchen den besten zu erwählen vielleicht die eigentliche Aufgabe ist, die daher auch immer nur in terminis kann gelös't werden. Und hieraus ergiebt sich wieder, wie die allgemeine Sittenlehre erst als eine nach Zeit, Ort, Person u. s. w. individualisirte die wahrhaft lebendige und kräftige werde; denn der im Gedränge des Lebens handelnde Mensch wird sich doch nicht füglich nur nach einem — Buch z. B., oder nach einer blos äusseren und fremden Lehre richten können, vielmehr wird er sich in jedem Fall auch selbst das bestimmte Gesetz aus ursprünglicher Freiheit geben müssen, ohne welche, Alles bedenkende und nun entscheidende — Freiheit seine That keinen Werth haben würde. Denn daß in Collisionsfällen die höhere Pflicht vorzuziehen sey, weis ein jeder schon von selbst; welche Pflicht aber im bestimmten Fall wirklich die höhere sey, das eben ist die Frage, die in abstracto so leicht nicht zu beantworten ist. Doch wird im Allgemeinen soviel festgesetzt werden dürfen, daß die innere Gesetzmässigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst der Rücksicht auf die möglichen äusseren Folgen vorgehen müsse, weil jene an sich schon gut ist, während die Folgen es erst werden sollen, und ihre Berechnung überdies so leicht täuschen kann. Und so wird namentlich die Wahrhaftigkeit, als eine das innerste Leben des Menschen berührende Pflicht und Tugend, keiner andern leicht weichen dürfen, wenn gleich

der individuellen sittlichen Beurtheilung auch hier ein gewisser Spielraum in Hinsicht des Schweigens und Redens, des wie und was u. s. f. übrig bleibt. So giebt es ja sogenannte Kriegslisten (in Krieg und Frieden), conventionelle Höflichkeitsformen, und Mehreres der Art, was jeder für erlaubt hält, und was mit dem abstracten Begriff der höchsten Wahrhaftigkeit nicht eben in der schönsten Harmonie steht ... daher denn auch endlich, im Grossen, wie im Kleinen, mit vereinter sittlicher Kraft dahin zu streben und zu arbeiten ist, daß solche Herz und Sinn verwirrende Collisionen selbst unmöglich gemacht werden, was, als Idee wenigstens, anzuerkennen, und nicht kurzweg in das Reich der Chimären zu verweisen ist. Wo aber die Collision durch den Weltlauf vorerst wieder eintritt, da hat auch eines jeden Genius selbst die Entscheidung und Verantwortung, und der Mensch steht hier oft in einer furchtbaren Einsamkeit da — vor Gott jedoch, und vor seinem Gewissen.

So ist uns der allgemeine Begriff der Pflicht ins Licht gestellt, und wir hätten nun also den Umfang desselben anzuordnen. Die Pflicht aber erschien uns überhaupt als die in der Zeitbewegung und in der gegenständlichen Beziehung bestimmte Arbeit und angewiesene Thätigkeit der (inneren) Tugend, und sofern diese, an sich freilich eine, sich durch ihr Verhältniß zugleich in mehrere bestimmte Tugenden entwickelt zeigte, wird sich auch

das System der Pflichten aus dem der Tugenden müssen ableiten lassen. Die allgemeinste Anordnung des Tugendbegriffs aber fanden wir in der Beziehung des Subjects auf sich selbst, auf andre Vernunftwesen, und auf das Ideal: als Selbstbeherrschung und Weisheit also, als Gerechtigkeit und Liebe, und als religiöse Einigung der Seele mit Gott; und so wird die allgemeinste Anordnung des Pflichtbegriffs eben auch diese seyn, welches an die, aus dem Gebot des Evangeliums: „liebe Gott über Alles und deinen Nächsten, wie dich selbst" hervorgegangene Eintheilung der Pflichten in die gegen uns selbst, gegen Andre, und gegen Gott erinnert; — nur daß auch hier nicht sowohl von einer Eintheilung im eigentlichen Sinn, als vielmehr von einer solchen dreifachen und zugleich überall vereinigten Beziehung der Pflicht überhaupt die Rede seyn kann; — wie durch folgende kurze Erörterung deutlicher wird. Zuvörderst nämlich würde die Pflicht gegen sich selbst, wenn der Ausdruck streng zu verstehen wäre, eine Theilung des Ich voraussetzen in dasjenige, welches, und das, gegen welches jenes verpflichtet wäre. Das Ich aber ist keine solche zwiefache Persönlichkeit; vielmehr ist es das ganze und einfache Ich, welches verpflichtet — verknüpft, verbunden ist nach allen Seiten hin, und eben diese Beziehung der Pflicht auf die unendliche Intelligenz ausser uns ist das wesentlichste Merkmal ihres Begriffs. Oder die Pflicht ist das ursprüngliche, ver-

nünftige und praktische, Verhältniß des Vernunftwesens in seiner Sphäre, oder im Reiche der Vernunft überhaupt. Der Einsame hätte keine Pflichten, oder er hätte sie nur darum, weil er ein Vernunftwesen überhaupt wäre, das sich für einen Augenblick zurückgezogen hätte; seine Einsamkeit ist nur scheinbar, er bevölkert sie in der Phantasie wieder mit Wesen, er denkt an seinen Ursprung, sein Verhältniß, seine Zukunft. — Zwar sagt man mit Recht, auch in sich selbst solle man die Würde des Vernunftwesens ehren, und auch sich als Selbstzweck setzen; — aber jene allgemeine Beziehung wird doch dadurch nicht aufgehoben; denn wir gehören nicht etwa nur uns selbst an, sondern auch der Gesellschaft, der wir alle unsre Kräfte zu widmen schuldig sind, so wie auch jede Unordnung und Verkehrung des eignen Wesens, durch die Verminderung unsers geselligen Werths, durch die Contagion des bösen Beispiels u. s. w. zugleich störend auf Andre einwirkt. So wird sich keine Selbstpflicht angeben lassen, die nicht auch, mittelbar wenigstens, eine Beziehung auf Andre hätte, und unser Ich ist nur der concrete Mittelpunkt dieses allgemeinen Pflichtverhältnisses — ein freier und in sich zwar seyender Geist, der aber zugleich in That und Liebe die Welt umfaßt, und, von allen Wesen getragen, in dieser Fülle seines Verbundenseyns — an sich selbst allein nicht mehr denken kann. — Diese Unendlichkeit der Pflicht ist es denn auch al-

lein, wodurch sich schließlich der Begriff der Pflichten gegen Gott tiefer begründen läßt. Denn wenn alle Geister nur durch ihn sind, und wenn ihre ewige Bestimmung die ist, in jener unendlichen That der alle Wesen umschlingenden Liebe zu ihm, als dieser Liebe Urquell, zurückzukehren, so sind auch alle Pflichten nothwendig Pflichten gegen Gott zu nennen, und unser ganzes Leben soll Verehrung, Anbetung und Opfer seyn. Unsre Pflicht gegen Gott ist eine unendliche, die allgemeine Verpflichtung, der ewige Beruf unsers Lebens: — und darum kann es auch keine besondre Pflichten gegen Gott geben, weil die Unendlichkeit der Pflicht nicht kleiner, noch grösser seyn kann, als sie selbst, und weil in unsrer Idee die Gottheit schon in unsern Willen aufgenommen ist, und uns nicht mehr ein anderes und äusseres Wesen ist. Wer jedoch zu dieser Idee sich nicht zu erheben vermögte, und Gott nur als ein Individuum ausser sich, oder sich als ein solches ausser Gott, zu denken vermeynte, dem freilich würden die Pflichten gegen dieses äussere Wesen sich auch als ganz besondre und individuelle gestalten müssen, wie etwa gegen einen mächtigen, oder, wenn man will, allmächtigen Monarchen, der, man weis nicht aus welchem Recht, besondre willkührliche Gesetze gegeben, gewisse Handlungen und Cärimonien vorgeschrieben hätte, ohne auch selbst wieder, was sonst zwischen Individuen der Fall ist, seiner Seits Pflichten gegen die Menschen anzuer-

kennen. — — Wie aber, wenn diese Vorstellung selbst wieder eine ganz menschliche wäre? Auf jeden Fall würde den Behauptenden der Beweis obliegen, daß die so gefoderten Pflichten wirklich von Gott selbst gefodert seyen. — Sonst werden wir uns an den Glauben halten dürfen, daß in allem Volk, wer recht thut und seinen Nächsten liebt, Gott angenehm sey. Denn um besondre Leistungen kann es dem allgenugsamen und seligsten Geist nicht zu thun seyn, und welche dieses meynen, die haben es vergessen oder auch wohl nie begriffen, wie Gott ein Geist sey, und auch im Geiste nur und in der Wahrheit wolle angebetet seyn. —

Die Pflicht überhaupt also die sittliche Nothwendigkeit oder Bestimmtheit der Handlungen des, überall verbundenen, Vernunftwesens im Reiche der Vernunft, und im ewigen Hinblick auf das Ideal des höchsten Guts. Zunächst aber, oder, wie man sagt, hienieden bezieht sich die Pflicht auf andre, gleichfalls endliche, Vernunftwesen, und das Gesetz, zufolge dessen ein bestimmtes Thun, oder Unterlassen, als Pflicht erscheint, ist in allen dasselbe. Jedes ist, Kraft seiner Vernunft, hier noch selbst als der ursprüngliche und allgemeine Gesetzgeber (im Allgemeinen) zu denken. Jeder ist Selbstzweck, und jeder will, als des Gesetzes sich bewußt, beurtheilen können, was er selbst und was andre, diesem Gesetze gemäs, zu thun und zu lassen haben. — Und jeder

soll, werden nun alle, sofern sie vernünftig sind, wie mit einem Munde sagen müssen, in allen Fällen das Rechte thun. Das Rechte — was nach keiner Seite von seiner Richtung, oder von der Regel abweicht — oder das Richtige (rectum von rego, wovon auch rex, rector, regnum, regula u. s. w.) das Gleiche, Gleichgetheilte, Gerade (aequum, ἴσον, δίκαιον, νόμιμον) das ursprünglich Gebotene (iussum, iustum) u. s. f. Das Rechte also, in der aus der ersten sinnlichen entsprungenen höheren ethischen Bedeutung, ist eben das, was das Gesetz — die Regel und Richtung — der Vernunft will, also auch das Gute überhaupt quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur: ut est ius naturale D. L. I. Tit. I, 11.) sofern es vorerst mehr in seiner äusseren strengen Richtigkeit, oder Uebereinstimmung mit der Regel, als dieser wenigstens nicht widersprechend, beurtheilt wird. Somit spricht das Wort: recht in der objectiven Bedeutung einer Sinnes- und Handlungsart — und diese war gewiß die erste, wie im Griechischen sogar ein Wort für das Recht im subjectiven Sinn fast fehlt, obgleich die Griechen doch auch wohl äusseres und strenges Recht (τὰ δίκαια) kannten und handhabten — einen durchaus sittlichen Begriff aus, und jeden Augenblick wird es im Leben in diesem Sinne gebraucht, eine Synonymität, die doch nicht zufällig wird seyn sollen? So sagt man: einer thue recht — für gut, sittlich, edel, und so auch: unrecht

statt unsittlich, auch da, wo von einem äusseren Zwange noch gar nicht die Rede seyn kann; dies war das Rechte! d. h. Menschliche und Gute; der Gerechte, Rechtliche, Rechtschaffene, un homme droit u. s. w. so viel als der Tugendhafte, Gute. So ist die Gerechtigkeit ja auch eine, und eine der edelsten — Tugenden, und nach den Institutionen: eine constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuendi, und wenn die Sprache und Rechtswissenschaft der Römer zwar die objective und subjective Bedeutung genau unterscheiden konnte, so blieb ihnen das ius doch noch immer ein sittlicher Begriff, und die philosophia iuris auch eine philos. iusti, so wie auch wir (nach Henricis richtiger Bemerkung) uns nicht eben darüber zu beklagen haben, daß unser: Recht uns unmittelbar auch immer an das Rechte erinnert. Dieses aber ist, nach dem Begriff, wie nach der Sprache, noch immer auch das (innerlich wie äusserlich) Gute, und aus dieser objectiv ethischen Bedeutung ist dann natürlich genug die subjective hervorgegangen, und hat sich das Substantiv: Recht gebildet, wie sich leicht wird zeigen lassen. In den Redensarten nämlich: einer habe recht, dieses zu sagen, zu behaupten, zu wollen, zu thun u. s. w. ist man schon zweifelhaft, ob man das Wort als Adjectiv, Adverb oder Substantiv zu nehmen habe, wie auch die Schreibart darin noch verschieden ist. Er hat recht, sagt man, dieses zu thun — er hat Recht (über=

haupt) — er hat ein Recht (dieses oder jenes zu thun) — er hat ein Recht überhaupt — er hat (mehrere) Rechte — womit die subjective Bedeutung des Worts, als die einer — ohne Zweifel sittlichen — Freiheit, Fähigkeit, Möglichkeit, zu handeln, oder nicht zu handeln, also nun entschieden ist. Oder wie? — und sollte uns etwa plötzlich mit dem Endlaut auch der bis hieher noch waltende Geist aus Wort und Begriff entflohen, und dieser in eine ganz andre und fremde Sphäre hinübergespielt worden seyn, oder wird uns auch das Recht noch immer dem Rechten — wenigstens nahe verwandt und verbunden bleiben müssen? Auch hier kann uns zuvörderst wieder die (im Allgemeinen doch wohl gute) Sprache des Lebens schon einige Auskunft geben. Denn sie redet immer auch von solchen Rechten, die noch ganz ihre innere sittliche Abkunft ankündigen, von Rechten auf gegenseitige Hülfe z. B., auf Ehre und guten Ruf, auf Vertrauen, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid u. s. f. Oder sollen diese Foderungen, Erwartungen — nun etwa darum keine Rechte heißen dürfen, weil sie nicht können eingeklagt, processualisch verfolgt, richterlich entschieden, durch Gerichtsdiener exequirt werden? Der sittliche Geist des Menschen aber wird sie ewig als solche anerkennen und benennen, was auch die Schulen sagen mögen; ja die Gesetzgeber selbst haben sie zu sanctioniren gesucht, so weit dies überhaupt durch geschriebene Gesetze möglich war. —

Und was also wäre doch endlich — das Recht? Wer das Rechte thut, hat ohne Zweifel darin recht, und dies sein Rechthaben ist nun also auch das Haben eines (bestimmten) Rechts zu nennen, und so allgemein eines Rechts überhaupt. D. h. das vernünftige Wesen hat im Allgemeinen ein Recht, das Rechte zu thun, dem Gesetze seiner Natur zu folgen, und so können wir das Recht im Allgemeinen, weil der Begriff einestheils eine subjective Freiheit, Fähigkeit oder Möglichkeit zu handeln in sich faßt, anderentheils aber auch das Element des Sittlichen, oder objectiv Rechten, nicht aufgeben darf, vorerst kurz als: eine sittliche, vernunft = oder gesetzgemässe, Freiheit, oder Möglichkeit, zu handeln, oder nicht zu handeln, und zwar in der (an sich nothwendigen) Beziehung auf andre vernünftige Wesen erklären. Das geistige Gesetz nämlich, seine vernünftige Natur berechtigt den Menschen überhaupt zu handeln — nach jenem Gesetz, wie er dadurch auch, wie man sagt, ein Recht über die äussere Natur hat, weil er durch sein geistiges Daseyn selbst ihr Beherrscher und Gesetzgeber ist. Er hat also, sagen wir, ein ganz allgemeines Recht, das zu thun, was auch an sich recht, oder wenigstens nicht unrecht ist, und was er als solches erkennt; nicht aber hat er das Recht, auch das Unrechte zu thun (wie man nicht recht haben kann, wenn man offenbahr unrecht hat); denn im Unrechten hat er eben Unrecht, und man

wird dieses doch nicht etwa zum Recht machen, oder dem Menschen auch Unrechte, als positive Freiheiten, beilegen und sanctioniren, neben der Rechtslehre auch eine Unrechtslehre aufstellen, und in ein System bringen wollen? Man zürne nicht über diese Schärfe, die uns eben um des Rechtes willen, welches unter allen Dingen auf Erden fast das Beste ist, hier noch sehr nöthig und nützlich scheint, und die uns eben am sichersten — weiter führen wird. Durch seine vernünftige Natur also hat der Mensch ein allgemeines, ursprüngliches, natürliches Recht, ins Unendliche fort nach dieser vernünftigen Natur zu handeln, seine Bestimmung in der höchsten Mannigfaltigkeit aller denkbaren Verhältnisse zu erfüllen; — ein Recht, oder eine Befugniß, Befähigung, wozu aber das Merkmal des sittlichen selbst hinzuzufügen ist, weil, wenn Befugniß dasselbe als Recht ausdrücken soll, man per idem erklärt hätte, wenn aber nicht, die Bestimmung hinzukommen muß, welche eben keine andre seyn kann, als die der sittlichen oder vernünftigen — Befugniß, Freiheit oder Möglichkeit. Denn eben weil der Mensch eine Pflicht, oder vernünftige Nothwendigkeit seines Handelns anerkennt, muß er sich auch eine solche Möglichkeit des Handelns beilegen, und weil er Pflichten hat, darum hat er auch Rechte. Oder die allgemeine physische Möglichkeit des Handelns bestimmt sich im Vernunftwesen durch die Vernunft selbst als eine vernünf-

tige oder sittliche — als die rechte Möglichkeit oder Freiheit. Somit reicht — im sittlichen Urtheil des Subjects selbst — das Gebiet der Möglichkeit auch in der That nicht über das der Nothwendigkeit hinaus, wie es sonst scheinen könnte, sofern das Recht die blosse Möglichkeit, die Pflicht aber die Nothwendigkeit des Handelns ausdrückt. Denn theils ist die blosse Möglichkeit überhaupt auch eine blosse Abstraction, theils hat die allgemeine oder natürliche Möglichkeit sich hier ja selbst schon beschränkt, und das Gesetz, die vernünftige Nothwendigkeit also, und deren Gränzen anerkannt. Die Sphäre des Rechts fällt mit der der Pflicht hier (im sittlichen Urtheil des Handelnden) noch zusammen, weil es für dieses Urtheil kein blos Erlaubtes giebt, vielmehr immer nur das Eine und das Beste — soll gewählt und geübt werden. — Anders freilich ist es für die äussere Beurtheilung — eines Andern, wo die Rechtssphäre als die weitere erscheint (wie unten wird gezeigt werden) da es dann heißt: der Mensch könne oder dürfe sein Recht gebrauchen, oder auch nicht — welches ganz unbestimmte Recht das schärfere sittliche Urtheil des Gewissens aber im Augenblick des Handelns von sich weisen muß, weil diesem nur das Eine zugleich das Rechte ist. Nun aber ist ferner — nach unsrer allgemeinen Erklärung — das Recht überhaupt diese sittliche Befähigung des Handelns in Beziehung auf andre

vernünftige Wesen, welche, wie das erste, ebenmässig verpflichtet, aber auch berechtigt sind. Jeder ist dem selbst Verpflichteten verpflichtet, und so auch gegen den selbst Berechtigten berechtigt. Somit ist das Recht, wie die Pflicht, auch ein sittliches Verhältniß. Jeder erkennt, so gewiß er vernünftig ist, die vernünftige Freiheit zu handeln, oder das Recht des Andern an. Und weil alles Handeln sich zuletzt immer wieder auf die Sphäre eines andern Handelns bezieht, so entsteht von beiden (und so von allen) Seiten ein sittliches Urtheil über dieses gegenseitige Handeln, und das Recht ist also nun ein Recht im Urtheile eines Andern, welches Urtheil, so wie das daraus hervorgehende Handeln oder Nichthandeln, von dem Ersten angesprochen, erwartet, gefodert wird. So bestimmt sich also der Begriff des Rechts näher, als der eines Anspruchs oder einer Foderung, welche theils auf ein Nichthindern der eignen freien Thätigkeit, theils aber auch auf eine Einstimmigkeit und Beförderung derselben geht, auf Leistungen von der andern Seite, weil überall auch, Kraft des allgemeinen Gesetzes, positive Pflichten gegen uns obwalten, deren Erfüllung wir also erwarten und fodern — nun dürfen; denn ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, heißt eben: es thun oder fodern — dürfen, und dieses Dürfen ist ein solches auch im Urtheil Anderer, welche dieses Thun behindern, oder diese Foderung verweigern,

ebendaher — nicht dürfen. Demnach entspricht oder antwortet dem Rechte und dessen Anspruch in A. nothwendig und allgemein eine Pflicht und Anerkennung in B. (und umgekehrt) und Recht und Pflicht sind somit, wie auch im Ganzen immer ist anerkannt worden, correlate oder Beziehungs-Begriffe. Und zwar ist, um dies Hauptmoment zu wiederholen, die Pflicht, welche dem Recht entspricht, nicht etwa eine blos negative, vielmehr muß ein jeder auch die Pflicht anerkennen, die Ausübung des Rechts, die freie Thätigkeit Anderer, zu fördern — ihr Glück, ihre Vollkommenheit; und das Rechtsverhältniß ist also, in dieser seiner Allgemeinheit betrachtet, keine gegenseitige Beschränkung nur der Freiheit, sondern auch eine gegenseitige Beförderung und Erweiterung derselben, und jeder wird, wo das Recht anerkannt wird und gilt, eben dadurch ins Unendliche freier und sittlicher werden können, ja müssen. So wenigstens mögten wir die Kantische Erklärung, nach welcher das Recht der Inbegriff der Bedingungen seyn soll, unter denen die Willkühr des einen mit der des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann, verstanden wünschen, welche Erklärung übrigens mehr den äusseren Rechtszustand, als das innere Wesen des Rechts selbst bezeichnet; denn dieses lebt ganz nur im höchsten Gesetze der Vernunft, wodurch es seine sittliche Kraft, als innere Berechtigung oder

Freiheit erhält, aus welcher selbst der Zustand oder das lebendige Verhältniß der äusseren Freiheit, und ihrer Bedingungen, hervorgeht. Oder aus dem Wesen des Guten geht die innere Kraft des Rechts, so wie aus diesem die äussere Freiheit, hervor. — Und dieses also die Entwickelung des Rechtsbegriffs in seiner größten Allgemeinheit, oder in der Idee, wenn man will. Denn allerdings ist, nach Wendts ebenso wahrer als folgenreicher Bemerkung (in seiner philos. Rechtslehre) das durchgängig lebendige und thätige Rechtsverhältniß, oder das Recht überhaupt, ein Ideal — dem man seine ideale Wahrheit auch hoffentlich nicht wird rauben wollen?

Und mit dieser Anerkennung des Ideals für das Gesammtgebiet der menschlichen Thätigkeit, also auch für das besondre des äusseren geselligen Zusammenlebens unter dem Schutz des strengeren Rechts, wird unsre allgemeine praktische Philosophie, oder die Theorie der praktischen Ideen, beschlossen erscheinen dürfen, und wir gehen somit, unserm oben angegebenen Plane gemäs, zu den besondern und mehr angewandten praktischen Untersuchungen, oder zu der Lehre von der Verwirklichung des Ideals im Leben, und zwar zuerst, dem Gedankengange zufolge, zu der Lehre vom äusseren strengen Recht, und vom Staat, als dem Zustande dieses Rechtes — zur Rechtsphilosophie im engeren Sinn also — über.

Zweites Buch.

Grundzüge der allgemeinen philosophischen Rechtslehre.

Verissimum illud: omnia incerta esse, simul a iure recessum est.

H. Grotius.

Einleitung.

Begriff der Rechtslehre im engeren Sinn.

Verhältniß des allgemeinen philosophischen Rechts zum besondern positiven.

Plan der folgenden Untersuchungen.

Um die Idee der Rechtslehre im engeren Sinn, und ihr Verhältniß zur Ethik gleichfalls im engeren Sinn genommen, zu bestimmen, ist zuvörderst der Begriff des äusseren, strengen, erzwingbaren Rechts aus dem bereits hinlänglich aufgeklärten des Rechts überhaupt, abzuleiten, und weiter zu entwickeln; welche Ableitung wir hieher, an die Spitze der Rechtslehre, stellen, weil dieser Begriff (des strengen Rechts) ihr eigenthümlicher Grundbegriff ist, und weil in ihm auch schon die Rücksicht auf das (unvollkommne) menschliche Leben, somit auch die Auffoderung zur Anwendung seines

allgemeinen Inhalts auf die besondern menschlichen Verhältnisse, obwaltet.

In der Idee nämlich, sagten wir früher, sey das Recht überall nur ein rechtes, durch das höchste Gesetz bestimmtes, gebilligtes — daher auch ein (nach der gegenüberstehenden Pflicht) anerkanntes, zugestandenes Recht, so daß beide Sphären sich genau entsprechen würden. In der Idee — oder im Ideal, worin alle, und also auch jene höheren Rechte auf Liebe, Dankbarkeit u. s. f. würden geehrt und gefördert seyn, weil jeder mehr thun würde, als seine äusserste Pflicht: kein Unrecht zu thun, wie denn auch die zwingenden Gesetze nicht sowohl um der Gerechten, als vielmehr um der Ungerechten willen nöthig sind. Nun aber ist die Welt auch von diesen voll, und es ist in der Wirklichkeit überhaupt anders. Das sittliche Urtheil ist selbst schwankend, auch bei einem besseren Willen; dieser aber, und der Trieb, oft sogar feindselig und bös. Die Beurtheilung der Pflicht eines Andern ist mehr oder weniger unvollkommen, und jeder hat sich wohl zu bescheiden, nicht unmittelbar, so zu sagen, auch das Gewissen des Andern seyn zu können; auch ist die Pflichterfüllung selbst, als Erfüllung der erkannten Pflicht nämlich, ein Inneres, Freies, auf welches unsre Handlung keine blos physische Causalität leicht ausüben kann, noch fast darf. — Inzwischen muß im Gedränge des Lebens fortgehandelt werden: jeder soll und muß: sein Recht behaupten nach bestem

Wissen und Gewissen. Möge auch die Beurtheilung der entsprechenden Pflicht Anderer immerhin unvollkommen seyn — über tausend und tausend obschwebende Verhältnisse ist dennoch zu entscheiden, damit die Welt bestehe und fortlebe. Dies Bedürfniß ist gegenseitig, ist allgemein, und wie also, wenn die Entscheidungen in Widerstreit gerathen? Ist hier sogleich ein Krieg Aller gegen Alle anzunehmen, und wie wird etwa der Staat, das geschriebene Gesetz, die zwingende Obergewalt — wenn diese Institute nur aus einem solchen Kriege zu begreifen wären — Hülfe bringen können, oder wie meynt man aus blossem Unrecht das Recht, aus allgemeiner Feindschaft den Frieden der Liebe hervorzuzaubern? Ueber den Staat inzwischen bald das Nähere, indeß wir hier, der besseren Natur des Menschen noch vertrauend, im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden bemerken, wie allerdings doch auch über Recht und Pflicht ein mehr zusammenstimmendes Urtheil insofern möglich seyn wird, als die menschliche Thätigkeit auch ihre äussere, als solche daher evidente Beziehung, ihren erkennbaren Naturinhalt hat; über diesen kann, und soll auch, jeder ein vernünftiges Urtheil haben, und dem gemäs handeln, oder nicht handeln. Ob die That innerlich gut, aus Pflicht, und nur um der Pflicht willen geschah, kann ein Anderer freilich nicht mit Sicherheit wissen; als äussere That aber ist sie der Beurtheilung der Welt hingegeben; diese, die allgemeine Vernunft, wird

also wenigstens über die äussere Gesetzmässigkeit ein Urtheil, und zwar ein sichres, oder überhaupt doch perfectibles Urtheil aussprechen können: — denn daß die juridische Vernunft, wie die moralische, und wie die Vernunft überhaupt, einer Ausbildung bedürfe, liegt freilich am Tage; — genug, wenn eine solche allgemeine festere Beurtheilung des äusserlich Rechten im Begriff, wie in der Wirklichkeit der Geschichte, kann nachgewiesen werden.

So sehen wir eine engere sittliche Sphäre sich zusammenziehen, diese eben des. äusseren, objectiv erkennbaren — Rechten aber, und somit einen Unterschied entstehen zwischen den sogenannten vollkommnen, oder strengen, und den unvollkommnen, oder Liebes-Pflichten, denen eben solche Rechte gegenüberstehen. Jene — vollkommnen — Pflichten heissen nämlich darum so, weil sie bestimmt oder vollkommen als solche erkennbar sind, als erste, nothwendige, deren Erfüllung daher auch mit vollkommnem Rechte gefodert werden kann; — denn in andrer Hinsicht könnten sie vielmehr die unvollkommneren heissen, wie z. B. seine Schulden bezahlen zwar in der einen Hinsicht eine vollkommne, in der andern aber wieder eine sehr unvollkommne und dürftige Pflichterfüllung heissen muß. Wie kann überhaupt die Pflicht innerlich, oder an sich, eine unvollkommne genannt werden? Hier, im inneren Geiste, ist vielmehr jede Pflicht, und so auch das entsprechende

Recht, bestimmt oder vollkommen, und nur in der äusseren Beziehung gewinnt jene Unterscheidung eine praktische Bedeutung, und kann nun leider! etwas äusserlich, oder vor dem weltlichen Richter, recht genannt werden müssen, was es innerlich, oder vor dem höheren Richter, nicht ist, wie wenn der hartherzige Gläubiger seinem armen Schuldner das Bett abpfänden läßt, welches summum ius! ihm vielleicht äusserlich und von Rechtswegen muß gewährt werden, wie sehr es auch innerlich die summa iniuria selbst seyn möge. So fallen, noch einmal leider! die beiden Gebiete in der Praxis des Lebens oft aus einander, wovon aber der Grund selbst wieder ein vernünftiger ist: die Achtung nämlich jenes Anspruchs des Menschen auf Selbstbestimmung und eigenes Gewissen. Denn die erste Bedingung der positiven sittlichen Vervollkommnung ist eben die (mehr negative) Anerkennung des Individuums, als eines Selbstzwecks, die Achtung seiner freien Persönlichkeit. Diese, wird jeder sagen, kann ich von jedem mit vollkommnem Rechte fodern, sie ist des Andern vollkommne Pflicht, d. h. eben eine solche, worüber mir und allen vernünftigen Wesen ein Urtheil zusteht. Hier also kann und darf diese gegenseitige Beurtheilung auch zu einer Entscheidung führen; hier, wo sie möglich ist, aber eben darum auch nur hier, und nimmer also da, wo diese objective Bestimmbarkeit verschwindet, weil die Entscheidung da wieder eine Anmaassung seyn würde — gegen jenes erste

Recht. Wie weit aber jene objective Bestimmbarkeit reichen möge? Dies selbst und für alle Fälle genau zu bestimmen, ist eben auch die Aufgabe der Rechtswissenschaft, als welche zu ihrem Inhalt nur das Recht im engeren Sinn haben soll, das strenge, das erzwingbare endlich, oder selbst zwingende, welche Bestimmung des Begriffs so noch zu erörtern steht, da bisher nur von der äusseren Beurtheilung die Rede war.

Durch Zwang also soll das Recht behauptet werden — das Recht, dies unsichtbare geistige Wesen, das als ein solches, wie es scheint, vielmehr nur von der Freiheit sollte gefordert werden können? Wie mag die physische Nöthigung freier Wesen selbst gerechtfertigt erscheinen, ein Recht, wohl gar eine Pflicht (der Obrigkeit z. B.) das Recht selbst zu erzwingen, nachzuweisen seyn? Die Pflichterfüllung als solche, der gute Wille, läßt sich, wissen wir, nicht erzwingen. Somit ist der Zwang, der physische insbesondre — denn der psychologische mögte schon eher eine sittliche Bedeutung annehmen können — ganz wieder auf die äussere Handlung beschränkt. Aber ein Zwang dieser Art soll in bestimmten Fällen ein gerechter seyn; mit Recht, für das Recht, soll der sonst Freie Zwang erleiden. Wie also dieses? Als Vernunftwesen sollte der Mensch vielmehr gar nicht, und zu nichts gezwungen werden, wiefern er nicht etwa selbst schon gezwungen, kein Unrecht gethan, seiner Pflicht nur nachgelebt hätte. Wäre aber et-

wo ein solcher (erster, ungerechter) Zwang doch physisch wirklich geworden, wäre die rohe und unvernünftige Gewalt in das Gebiet der Freiheit eingedrungen, so müßte sie auch wieder daraus verbannt, das sittlich Richtige müßte auch physisch, durch eine nun rechtmässige Gewalt, wieder vernichtet, abgewehrt, aufgehoben werden dürfen, ja müssen; — und dieses Recht, den Zwang durch Zwang aufzuheben, zu zwingen, oder zu verhindern, daß nirgends (ohne Grund) gezwungen werde, das Recht der Selbstvertheidigung z. B. ist auch immer als ein evidentes anerkannt worden, weil es die Bedingung ausdrückt, unter welcher die Freiheit des einen mit der des andern nach allgemeinen Gesetzen allein bestehen kann. Der Mensch will also, er darf, ja er soll sich diese Bedingungen der Erfüllung seiner Bestimmung durch seine natürlichen Kräfte gegen jede Beeinträchtigung erhalten, diese also mit Macht von sich weisen. Aber — wie viel weiter noch sehen wir in der Praxis des Lebens, die doch im Allgemeinen auch vernünftig seyn dürfte, das Gebiet des rechtlich benannten Zwanges sich ausdehnen: wie wenn der Bürger, der Mensch also, gezwungen wird, einen Vertrag zu erfüllen, von seinem Eigenthum Steuern zu entrichten, in den Krieg zu ziehen, und so in tausend andern Fällen, deren Zahl und Umfang wenigstens so leicht nicht bestimmbar zu seyn scheint, wie insbesondre auch, wenn jemand nach der That, und abgesehen vom Schadenser-

saß, an seinen Gütern, seiner Person, ja am Leben selbst Gewalt erleidet — bestraft wird. Welche Aufgabe, solche Systeme von Zwangsrechten, sofern sie auch wirklich Rechte seyn mögen, aufzuführen, selbst zu rechtfertigen! Mit dem Begriff einer (gerechten) Abwehrung des selbst ungerechten Zwanges wird man, wie die letzten Beispiele zeigen, schwerlich ausreichen, wie überhaupt unsre Betrachtungen auf die grosse Wirklichkeit der Staatsverbindungen schon hinweisen, ohne welche sogar nach Einigen von strengem Recht überall nicht soll die Rede seyn können, eine Ansicht, deren genauere Würdigung uns sogleich näher beschäftigen wird. Hier zuvörderst nur noch eine erläuternde Rechtfertigung unsrer Ableitung des Rechtsbegriffs gegen diejenigen, welche die Rechtslehre als eine von der Sittenlehre ganz unabhängige Disciplin glauben behandeln zu können.

Aus dem sittlichen Bewußtseyn überhaupt nämlich gieng uns die bestimmtere Erkenntniß eines allgemeinen Gesetzes, und seiner Beziehung auf das höchste Gut hervor. Das aus der innersten Gesinnung hervorquellende Streben nach der Verwirklichung dieses höchsten Guts war uns die Tugend, und die Bestimmung der einzelnen Handlung durch das Gesetz nannten wir die Pflicht, die sich wesentlich auf das Vernunftwesen ausser uns bezogen zeigte. Was dem Gesetz und dem Endzweck der Schöpfung entspricht, war uns das Gute und Rechte; die Vernunft, sagten wir, berechtige so den

Menschen, oder gebe seiner freien Causalität den höheren, sittlichen, Charakter. Er hieß uns nun ein Subject von Rechten — sittlich begründeten Freiheiten, Ansprüchen, Forderungen, welche, als gegenseitige und allgemeine, ein sittliches Verhältniß also bestimmten. Endlich gieng uns aus der Erwägung der Unvollkommenheit des sittlichen Urtheils und Willens, wie der Nothwendigkeit des äusseren Handelns, und der Würde der inneren Freiheit, das Bedürfniß einer engeren theoretischen, wie praktischen, Beschränkung des Rechtsgebietes hervor, woraus wir so den Begriff des äusseren, strengen Rechts, und eines hiedurch begründeten, somit selbst rechtlichen Zwanges zu entwikkeln versuchten. Und diese Ableitung dürfte selbst ein Recht auf allgemeinere Zustimmung haben, sofern sie, von sichern Gründen ausgegangen, auch richtig aus ihnen gefolgert hätte. Inzwischen möge zur endlichen Rechtfertigung des Princips selbst gegen jene versuchte absolute Trennung der Rechts- und Sittenlehre noch Folgendes dienen. Unstreitig nämlich haben doch beide: menschliche Handlungen und deren Verhältnisse zu ihrem gemeinschaftlichen Gegenstande, und insofern wären sie auf jeden Fall doch beide dem allgemeinen Begriff der praktischen Philosophie überhaupt unter- und innerhalb dieses Gebiets etwa neben einander zu ordnen — nach irgend einem Eintheilungsgrunde, der also auszumitteln seyn würde. Nun aber läßt sich, behaupten wir, der Begriff

einer Eintheilung im buchstäblichen Sinn in der Ethik so wenig, als in der Philosophie des Geistes überhaupt, füglich anwenden, oder das Schema von Theilen und Gegensätzen ist hier wenigstens nicht ohne die größte Vor- und Umsicht zulässig, hier, wo die Gegensätze sich doch auf keinen Fall blos äusserlich, oder gleichsam feindlich, wie etwa Feuer und Wasser, oder wie Pflanzen und Thiere u. s. w. gegenüber stehen, wo vielmehr Alles ganz innerlich, und wie von einem Geiste durchglüht ist, oder doch seyn sollte. Was sodann aber (um in Worten willfährig zu seyn) den Eintheilungsgrund selbst betrifft, so kann dieser doch füglich kein anderer seyn, als der (von uns auch angenommene) einer entweder mehr inneren, und der sichern Beurtheilung Anderer unzugänglichen, oder aber mehr äusseren, und als solcher auch allgemeiner bestimmbaren Pflicht — der Pflicht also doch noch immer, oder des ihr entsprechenden Rechts — und insofern gehört die Rechtslehre der Ethik im weiteren Sinn wirklich doch an, während ihr Gegensatz gegen dieselbe, im engeren Sinn genommen, nach unsrer Bestimmung nur der einer zwiefachen und zugleich graduellen, und überall lebendig übergehenden, Beziehung — des Inneren und Aeusseren — ist: woraus sich ergiebt, was zu bemerken wichtig, daß sich zwischen beiden so coordinirten Wissenschaften keine ganz scharfe Gränze wird bestimmen lassen, weil es nämlich auf ein Mehr oder Weniger oft

ankommen wird, weil das Aeussere vom Inneren abhängt, und der Grund einer Rechtsbehauptung im sittlichen Urtheil zu suchen ist, auf welches der Behauptende sich zuletzt doch muß berufen können, damit sein Wille als ein rechtlicher, und nicht als blosse Willkühr nur erscheine. Und so wird es sich zeigen lassen, wie alle Versuche einer gänzlichen Trennung beider Wissenschaften in der That noch immer dasjenige Merkmal, von welchem sie abstrahirt zu haben meynten, in ihrem Rechtsbegriff — stillschweigend voraussetzten. Denn man möge nun das Recht als eine Folge der Natur des Menschen, als seine natürliche Freiheit erklären, oder als Ausdruck dessen, was allgemeiner Wille einer Gesellschaft, und jedes ihrer Glieder seyn kann, oder als ein blos negatives Verhältniß der Nichtbeeinträchtigung der Freiheit Anderer — oder welche Wendungen sonst mögen versucht werden, immer wird sich, bei genauerer Analyse, jenes unsichtbare Element des Sittlichen — des Vernünftigen wenigstens — endlich doch wiederfinden; denn die menschliche Natur ist eine vernünftige, und nur dadurch weis sie von ihren Rechten; der Wille ist eben darin ein allgemeiner, und will als solcher eben darum, was er will, daß und weil ein solches Wollen als ein vernünftiges, aus dem Princip der freien Persönlichkeit z. B., und sein Gegentheil als widersprechend nachgewiesen werden kann; die Negation gewisser Handlungen ist eine Position

oder Zulassung anderer, wofür also Gründe anzugeben — zu geschweigen, daß der Begriff eines blos verbietenden Gesetzes viel zu enge erscheinun muß, wie schon früher bemerkt worden. Wollte man aber, um den Gegensatz zu behaupten, hartnäckig gleichsam endlich sagen: das Naturrecht sey nur eine theoretische Wissenschaft, seine Bestimmungen seyen nur allgemeine logische, und in diesem Sinn freilich vernünftige, nicht aber darum auch moralische — so würde doch auch diese Ausrede nicht befriedigend heissen können, weil jene logischen Argumentationen sich doch nothwendig wieder auf einen Willen, des Gesetzgebers z. B. beziehen, der nicht gleichgültig gegen sie bleiben, vielmehr durch sie wird bestimmt werden müssen; Vernunftgründe aber, welche den Willen, in den Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens vollends bestimmen, müssen wir sittliche, oder doch praktische nennen, und zur Annahme zwiefacher praktischer Vernunftgründe — einer besondern juridischen Vernunft etwa? — wird sich auch Niemand leicht entschliessen mögen. Also — denn dies scheint das allein zulässige Resultat zu seyn — nur relativ, und in einer gewissen Absicht, läßt sich die (allgemeine philosophische) Rechtslehre für sich, und abgesondert von der Ethik abhandeln, und eine solche relative Trennung halten wir auch selbst dem Interesse der Sittlichkeit, wie dem des Rechts angemessen, damit dieses in seiner Strenge anerkannt und gesichert werde, dem

Princip der freien Selbstbestimmung aber, d. h. eben wieder dem Rechte, nirgends durch eine sich selbst misverstehende, und voreilige Sittenrichterei Eintrag geschehe. Eine relative und vorgängige Trennung — die aus der Einheit hervorgegangen zu ihr auch wieder zurückkehrt. Weil nämlich das höhere Princip der gesammten Rechtswissenschaft doch wieder das Vernunftgesetz überhaupt, und weil dieses zuletzt auf das Ideal gerichtet ist, so wird auch selbst das strengste Recht ebenfalls in irgend einer Beziehung auf dieses stehen, ihm entgegenzukommen, es vorzubereiten bestrebt seyn müssen — und diejenigen, welche eine so scharfe Gränze zwischen beiden Disciplinen oft etwas ungestüm fodern, scheinen eben die Möglichkeit, und das Maaß derselben nicht hinlänglich erwogen zu haben, und vielmehr etwas zu wollen, was theoretisch so wenig haltbar ist, als es praktisch gerathen seyn würde; — denn eben auch die Rechtspraxis selbst zeigt uns ja so manche Berücksichtigungen der allgemeinen — ethischen — Vorschriften, wie wenn das strengere Recht durch Rücksicht auf die Billigkeit, das aequum et bonum — ein Begriff, der zwischen der strengen und der Liebespflicht in der Mitte steht — gemildert wird, wenn die Obrigkeit die streitenden Parteien zu versöhnen sucht, sich auch die sittliche Besserung des Verbrechers zum Zwecke macht, und so in andern Fällen, die uns in der Folge noch werden bemerklich werden.

So entwickelt sich — im Gedanken des einsamen Forschers, wie in den großen Systemen der Gesetzgebungen, in den Aussprüchen der Rechtsverständigen, wie in den Ueberzeugungen und Gebräuchen der Völker — aus dem allgemeinen sittlichen Keime der menschlichen Natur die Wissenschaft des äusseren, strengeren Rechts, welche mit sichrer Hand die ersten Grundlinien des sittlichen Zusammenlebens der Menschen entwirft, die reinen Bedingungen und Schemate desselben feststellt, mit scharfem Maasse messend, rechnend und vertheilend, wägend eines jeden Recht auf empfindlicher Wage der allgemeinen Gerechtigkeit, das Unrecht verhütend, zurückdrängend und strafend, indeß zugleich der mildere Geist der Liebe diese ihre Schöpfungen durchdringt, und, das zuerst nur strenge und unerbittliche Recht mässigend und sänftigend, ihm so seine ganze Wahrheit einhaucht und sichert. Sie hat die erhabene Bestimmung, durch ihre Lehren, ihre Gesetze, und ihren Richterspruch, die strenge Gerechtigkeit auf Erden zu gründen, diese erste unerläßliche Bedingung eines höheren Lebens der Menschheit. Sie ist die Sitten- oder Weisheitslehre selbst in dieser ihrer so bestimmten Beziehung, und nur durch den ihr einwohnenden höheren Geist veredeln, berichtigen sich, in der großen Entwickelung der Geschichte, ihre Begriffe, ihre Gesetze, ihre Richtersprüche, und deren unwiderstehliche Vollziehung. Ihre relative Trennung von der Tugendlehre kann somit nur eine um so inni-

gere künftige Einigung mit derselben zu ihrem Zweck haben. Ihr höchstes Princip aber ist eben darum auch kein anderes, als das der Ethik überhaupt, nur in einem vorerst beschränkteren Sinn gedacht, dessen Ausdruck etwa dieser seyn wird: sey vor allem äusserlich gerecht, befolge das strenge Vernunft- und Bürgergesetz, damit du, zuerst gesetzmässig lebend, und dem Richtmaaß dich fügend, zur höheren Tugend und Vollkommenheit reifen mögest; lebe daher anständig (äusserlich sittlich); verletze Niemand; gieb Jedem das seine — die drei bekannten Rechtsvorschriften der Institutionen, worin, wohl zu merken, der genaue Zusammenhang der allgemeinen Rechts- und Sittenlehre gleich Eingangs anerkannt wird, wie nicht minder in den Worten Ulpians, mit welchen die (mit Recht berühmten) Pandekten bedeutsam anheben . . . ius est ars boni et aequi; cuius merito quis nos sacerdotes appellet. Justitiam namque colimus: et boni et aequi notitiam profitemur: aequum ab iniquo separantes: licitum ab illicito discernentes: bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes: veram, nisi fallor, philosophiam non simulatam affectantes.

Und dieses Wort Ulpians führt zu der genaueren, Erwägung des Gegensatzes zwischen allgemeinem, philosophischem (oder natürlichem) und besonderm, oder positivem Recht, und den Wissenschaften von beiden. So unterschieden auch schon die Griechen das *di-*

καιον φύσει und νόμῳ; so die Römer: das ius naturae, quod natura omnia animalia docuit — ein freilich fast gar zu natürliches Recht, daher auch zuweilen gleichbedeutend ihrem mehr sagenden ius gentium, welches als ein ius commune omnium populorum, qui legibus et moribus reguntur, vel quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, erklärt wird, und so unserm Begriff des Naturrechts näher entspricht, endlich das ius civile: quod quisque populus ipsi sibi constituit, v. ius proprium ipsius civitatis. Späterhin aber, um die Zweideutigkeit des Ausdrucks ius gentium zu vermeiden, besonders nach Grotius und Pufendorffs Zeiten, und in der Wolfischen Schule, setzte sich die Benennung des Naturrechts fest, als eines durch die Natur des Menschen selbst, allgemein also, und etwa noch vor, oder ausserhalb, oder gar auch gegen den Staat, gültigen Rechtssystems, mit welchem Begriff sich daher, wie bei Rousseau, die Fiction eines Naturstandes, und dessen übermässige Anpreisung verband. Dadurch indeß ward der Begriff Manchen auch wieder bedenklich, und die neue Zweideutigkeit des Ausdrucks, so wie die Betrachtung, daß nicht sowohl die (sinnliche) Natur, als vielmehr die Vernunft das Recht bestimme, und daß jener Naturstand entweder gar nicht, oder eben nur als ein ganz rechtloser existirt habe, brachte jenen Namen wieder in Misgunst, und andre, wie die des allgemeinen,

des Vernunftrechts, der philosophischen Rechtslehre (oder R. L. der Philosophie) in Aufnahme: — von welchen verschiedenen Benennungen übrigens auch jede ihre eigenthümlichen Vorzüge, wie Nachtheile hat, wie leicht zu entwickeln wäre. Auch ist häufig von einer Rechtsphilosophie im Allgemeinen die Rede, worin zugleich der Begriff einer Philosophie, oder philosophischen Kritik der bestimmten positiven Rechtssysteme enthalten ist. Und in der That kann für die allgemeine Rechtslehre nichts lehrreicher, und ihrem dereinstigen Einfluß auf die menschlichen Angelegenheiten förderlicher seyn, als eine solche geschichtliche und vergleichende Kritik — wie aus der nachstehenden Untersuchung auch noch weiter erhellen wird.

Es ist die eben angedeutete über das Verhältniß des positiven Rechts zu dem natürlichen, oder, wenn man will, philosophischen: wobei es sogleich fast seltsam erscheinen könnte, von mehr als einem — Rechte, von Arten des (wahren und rechten) Rechts reden zu wollen, eine Bemerkung, die, so einfach sie ist, doch gegen manches Misverständniß entscheidend seyn dürfte. Denn überhaupt müssen wir bei dieser Untersuchung das reine, wahre und höchste Vernunftrecht, als ein Ideal der Erkenntniß und Gesetzgebung, von den (oft nicht viel weniger, als die positiven Rechte) selbst auch wandelbaren und streitigen Rechtslehren der philosophischen Schulen freilich sorg-

fältig unterscheiden. Denn nicht gegen jenes doch wird sich das positive Recht auflehnen wollen! Vielmehr würden ja, könnte es in seiner Majestät erscheinen, alle Völker und ihre Gesetzgeber vor ihm sich beugen, den Lehren der ewigen Gerechtigkeit selbst huldigen müssen. Aber — dies Ideal ist auf Erden noch nicht erschienen, an eine göttliche, für alle Völker gültige Rechsoffenbahrung wird Niemand leicht glauben mögen, so wie andrerseits auch Platons Republik, worin die Philosophen Könige seyn, oder die Könige philosophiren sollten, fast zum sprichwörtlichen Hirngespinnst geworden, worüber jetzt — schon die Knaben lächeln dürfen, wie vielmehr die rechtsgelehrten oder philosophirenden Männer! Demnach muß die menschliche Vernunft — sey es als bescheidene Philosophie, sey es als mit irdischer Majestät erscheinende Gesetzgebung — sich freilich selbst zu helfen, zu verständigen suchen, und es kann also immer auch nur von einem Streit menschlicher Ansichten und Systeme die Rede seyn — positiver Rechte unter sich oder philosophischer Lehren, oder jener mit diesen, von welchen Differenzen wir hier nur die letzte, die (factisch wie doctrinell) so oft verhandelte ins Auge zu fassen, und nach Kräften zu schlichten hätten. Und hier müssen wir, zum Vortheil zwar für die Philosophie, doch ohne Parteilichkeit, gleich Eingangs bemerken, wie die ersten Gesetzgeber doch unstreitig — Philosophen waren, und wie sich überhaupt durch den Lauf der

Geschichte der bestimmende und im Ganzen heilsame Einfluß der philosophischen Ideen auf die Gesetzgebungen verfolgen lasse; so daß man den ganz unbilligen Verkleinerern hier mit den Worten Ciceros würde zurufen dürfen: vituperare quisquam vitae parentem, et hoc parricidio se inquinare audet? et tam impie ingratus esse, ut eam accuset; quam vereri deberet, etiam si minus percipere potuisset? Sed, ut opinor, hic error et haec indoctorum animis offusa caligo est, quod tam longe retro respicere non possunt, nec eos, a quibus vita hominum instructa primis sit, fuisse philosophos arbitrantur. Tuscul. V, 2. Denn eben darin ja zeigten sich die Männer, und zeigen sich noch immer, die ihnen gleichen, vorzüglich als weisheitliebend, darin sagen wir, daß sie gerechte Gesetze dachten, und ins Leben einzuführen wußten, und so gieng die Erkenntniß des Rechts so wohl, als die Gesetzgebung von der Philosophie (im ächten Sinn) aus, und erst später, und aus nahe liegenden Ursachen, entspann sich auch in der Rechts- und Staatslehre jener allgemeine Streit zwischen Theorie und Praxis, und der mehr idealisirende — Denker oder Staatsmann — hatte von Alters her, wie noch heute, bald gar harten Kampf mit dem Buchstäbler zu bestehen, wie denn die Ideen eines Platon, Aristoteles oder Cicero auch schon zu ihrer Zeit gewiß nicht bei allen positiven Juristen Eingang fanden. Besonders aber bildete sich, was

hier manche spätere Erscheinungen erklärt, bei jenen mächtigen Beherrschern des orbis terrarum die für die Erhaltung des Staats so wichtige positive Rechtswissenschaft in einer gewissen Vollkommenheit aus, und so stand, und steht noch ein grosses, einst auch politisch mächtiges System eines besondern Rechts, durch sein classisches Alterthum imponirend, und durch seine Masse, und seine geschichtlichen Dunkelheiten den nur historisch lernenden Geist um so mehr in Anspruch nehmend, der allgemeineren, nach festerer Begründung und Veredelung der Ansichten strebenden Rechtsphilosophie auf gewisse Weise gegenüber. Auf gewisse Weise — denn unstreitig war jenes System, das nicht blos zufällig ein solches Ansehen erhielt, selbst grossentheils ein Product gründlicher und guter Rechtsphilosophie, und dieser sein wissenschaftlicher und dadurch allgemeiner Werth, seine strenge Begriffsbestimmung, grosse Consequenz und oft gleichsam mathematische Bündigkeit haben ihm so den Ehrennamen einer ratio scripta erworben, und machen es noch immer zu einer wichtigen Grundlage aller, auch der philosophischen, Rechtsstudien, wenn gleich diese letzteren weit entfernt seyn dürften, alle Principien desselben zu billigen! Im Allgemeinen aber ist der Einfluß der Philosophie, der stoischen insbesondre, auf dasselbe doch unverkennbar, wie es auch auf den Begriff der Gerechtigkeit, als einer Tugend, sich stützte, und seine, des Rechtssystemes, Verwandtschaft mit der Ethik,

theils schon in jenen praeceptis iuris, theils auch in den besondern Lehren, wo der Nationalgeist das Urtheil nicht zu sehr befangen hatte, überall anerkannte. So lag es oft weniger an diesem Systeme selbst, als an der Bearbeitung desselben, an dem Reitz der Herrschaft und Ehre durch die Autorität des Positiven (dat Iustinianus honores) so wie an dem Mangel einer mit sich einigen, und in die allgemine Bildung eingedrungenen Philosophie freilich, wenn in neuerer Zeit der Gedanke so häufig Gunst und Eingang fand: alles Recht entstehe erst in und mit dem Staat, es beruhe ganz auf positiven Normen, ohne Zwang kein Recht u. s. f. Aber dagegen darf wohl nicht ohne Recht wieder gefragt werden: woher dem Staate selbst sein Recht doch stamme, das Recht selbst allererst zu bestimmen? Wird er nicht eben ein Rechtszustand genannt, und setzt sein Begriff nicht also den des Rechts schon voraus? Oder wie mögte er, wenn nicht das Recht ihn gegründet, als ein Genius seine Wiege selbst schon umschwebt hätte, ein Quell von Rechten, ein Geber der Gesetze werden können? Was gäbe dem Staatsvertrag, oder dem Staatsgesetz, die bindende Kraft, was berechtigte die Obrigkeit, Normen zu setzen, und durch ihre Macht zu vollziehen, wenn nicht das Recht als Idee schon wäre, älter und ursprünglicher in diesem Sinn (der Wahrheit und Würde nach) als alle Staaten? — „Sagen, nichts sey recht, oder unrecht, als was die

positiven Gesetze befehlen oder verbieten, heißt sagen, daß, bevor man den Kreis gezogen, seine Radien nicht alle gleich gewesen" — bemerkte zur Erläuterung dieses Verhältnisses der eben so rechtsgelehrte, als geistreiche Montesquieu. Und so ist es. Auch das Recht (das wahre und rechte) ist, wie jede Wahrheit, eine ewige, nach deren Idee die Staaten selbst also zu beurtheilen und zu rechtfertigen sind, ob es gleich von der andern Seite eben so wahr ist, daß das Recht sich nur im Staate, als dem werdenden Rechtszustande, aussprechen, verwirklichen konnte, daß der Staat selbst nothwendig, und ein ursprüngliches Vernunftgebot war. Und insofern könnte man denen, welche das Recht ganz aus der Geschichte, aus dem Willen und den Begriffen der Völker, oder aus der positiven Gesetzgebung meynen ableiten zu können, das ganze Argument fast zugeben — mit der kleinen Bemerkung nur, wie diese Thatsachen und Gesetze eben selbst im Allgemeinen Zeugnisse und Erzeugnisse der das Recht erkennenden, so bestimmenden Vernunft seyen, welche aber diese ihre Erzeugnisse auch selbst wieder nach einer allgemeinen und höchsten Idee — beurtheilt und berichtigt. Denn nimmermehr wird man doch — wo eine Differenz der Meynungen eintritt — Gewalt — für Recht — wollen ergehen lassen? Oder ist, was ein Mensch, oder ein Fürst unter Menschen, was Tausende wollen, durch ihren blossen Willen darum auch schon recht, und hat der

Philosoph beim Weltgericht seine Sache wirklich darum schon verloren, gesetzt auch, daß die plurima gegen ihn wären? Soll jeder Wille, auch der unsinnigste, jedes — factum, effatum oder scriptum, ohne Weiteres, und in gleichem Maasse, ein Recht bestimmen? So könnte freilich morgen, oder in dieser Stunde, ganz das Gegentheil Recht werden, was in Hinsicht der allgemeinsten und höchsten Grundsätze doch Niemand wird behaupten wollen, oder es würde Alles unsicher, und der Boden selbst unter unsern Füssen zu wanken scheinen! Unsicher aber sollte eben am allerwenigsten das Recht seyn, und so gewiß ein Gott im Himmel ist, darf man sagen, so gewiß soll auch auf Erden nur die eine, sich selbst gleiche und ewige Gerechtigkeit seyn. Von diesem „ungeschriebenen Rechte der Götter" soll das zeitliche und geschriebene (oder gesetzte überhaupt) der möglichst treue Ausdruck seyn, und also ist — was man nicht müde werden darf zu wiederholen — nicht darum etwas (wesentlich) recht, weil es das positive Gesetz als solches bestimmt hat, sondern umgekehrt: weil es recht ist, hat es das bürgerliche Gesetz so bestimmt, oder wird (darf oder muß) es solches in Zukunft noch so bestimmen, und somit das schon gemeynte (ausgesprochene oder formale) Recht dem gemäs auch verbessern, weil — nach dem guten Sprichwort — hundert (oder tausend) Jahre Unrecht noch kein Tag Recht ist. Daher giebt es auch nur ein — wahres und be-

stes — Recht, und dieses soll daher seyn (oder ist) das allgemeine, und nicht etwa soll „ein andres Gesetz in Rom, ein andres in Athen“ seyn. Oder — wenn etwa nachzuweisen stände, daß besondre Zeiten und Völker auch besondre Gesetze fodern, so wäre dieses Resultat selbst wieder aus der allgemeinen rechterkennenden Vernunft abzuleiten; denn sie freilich beurtheilt auch die ganze Sphäre der menschlichen Angelegenheiten, übersieht den Lauf der Jahrtausende, und die eigenthümlichen Bedürfnisse der Völker, und sucht überall aus dem Chaos der Elemente das Beste und Vollkommenste ordnend hervorzurufen. Und eben darum strebt sie auch, in den höchsten Rechtsprincipien vor allen, das Volksthümliche zwar achtend und würdigend, doch nach einer gewissen Einheit und Allgemeinheit des Rechts, und vergleicht die besondern Systeme mit ihrem Ideal, dem diese auch mehr oder weniger im Einzelnen nachgebildet und ähnlich sind. Denn sonst freilich, und wo sie mit dem rechten Recht in einem entschiedenen Widerspruch stehen, mögten sie lieber z. B. römisches oder germanisches Unrecht, als solches Recht genannt werden, und man kann daher eine sich erhebende Frage über die Rechtmässigkeit dieser oder jener Einrichtung nicht füglich durch die blos historische Nachweisung: sie sey, bei den Römern etwa gar! wirklich positiv rechtens gewesen, entscheiden; denn an der Position der Sache zweifelt hier freilich Niemand, ob diese aber rechtens (im

wahren Sinn) gewesen, das eben ist noch die Frage — die man durch eine Erbittung des Princips, oder durch einen Cirkel zu beweisen, selbst — wenigstens kein logisches Recht hat. So unterscheidet auch der Sprachgebrauch die blosse Satzung vom höheren Gesetz, und das positive Recht ist wohl mächtig, und auch zum Theil wesentlich recht, nur nicht überall und durchgängig und immer. Denn wie oft war es — in der That des Lebens insbesondre — nur die heuchlerische Larve, hinter welcher blutdürstige Tyrannei, niedrige Habsucht, oder fanatischer Glaubenshaß ihr furchtbares Antlitz beschönigend zu verbergen wußten! Es hieß nur so — und ward vollzogen — ohne doch an sich, noch selbst in der Meynung des Gewalthabers, ein Recht gewesen zu seyn. Nur den Schein des Rechts, dem Wesen dadurch noch eine Ehre gebend, mußte es für sich erborgen — wie das Militairgericht des Despoten, welches — kurz und schlecht — nach dem Winke des Furchtbaren, ein Urtheil spricht, und den Unschuldigen niederwirft — von Rechtswegen! So fiel, durch scheinbaren Richterspruch der Satrapen des fremden Zwingherrn verurtheilt, mit einem gleich edeln Schicksalsgenossen ein uns theurer und verwandter Freund. Ihr gerechter Fürst hat sie, nach besserem Recht, für „unschuldig" erklärt, und jenes Urtheil „als ungerecht" aufgehoben, „damit ihr Andenken rein und heilig, wie es in den Herzen ihrer Mitbürger und Zeitgenossen lebt, auch auf

die Nachwelt übergehe." Diesem Andenken eine Thräne — und ein Aufblick in die Welt des ewigen Rechts, für das auch ihre Herzen schlugen. S. Andenken an die Canzleiräthe v. Finckh und v. Berger. Bremen 1825. — Aber auch abgesehen von der ungerechten oder irrigen Anwendung der Gesetze sind auch diese selbst in einer Veredelung und Läuterung begriffen, und wenn zwar das Recht auch als ein formales, und im Ganzen wohl gemeyntes, aus sittlichen Gründen von guten Bürgern stets wird geehrt bleiben, so soll man doch auch — Gott endlich und dem eignen Gewissen mehr gehorchen, als den Menschen, um einst gerecht befunden zu werden — auch dort oben.

Resultat der Untersuchung also dieses: im Staat, und durch ihn wird das Recht ausgesprochen, bestimmt, mit Kraft ins Leben eingeführt. Es offenbahrt sich in der Gesetzgebung und Rechtspflege, wie in den herrschenden Volksbegriffen und den Systemen der Wissenschaft, in steter Entwikkelung, und ist insofern allerdings, wie alles Menschliche, historisch zu begreifen, und die Gesetzgebungen und Rechtsansichten können daher nie sorgfältig genug in dieser ihrer Entwickelung erforscht werden, weil wir nur so die Vernunft unter den bestimmtesten Verhältnissen Recht sprechen, im bewegtesten Kampf sich kräftigen und läutern sehen. Aber diese ganze Entwickelung ist doch selbst nur die der Philosophie, oder der Vernunft endlich, gegen welche, als die höchste Richterinn, zu strei

ten — nur der Unvernunft vergönnt sey! Wohl aber kann der des geltenden und historischen Rechts Kundige mit einzelnen subjectiven Philosophemen gerechten Krieg zu führen haben, und es kann zugegeben werden, daß solche Speculationen der Einsamen, bei dem Mangel eines regen öffentlichen Lebens, und bestimmter Rechtskunde, oft wenig Anwendung auf die bestehenden Verhältnisse zulassen, und daß man sich daher weniger auf solche (oft gar zu subjective) Ansichten, als auf das durch die Majestät der Gesetzgebung, oder des allgemeinen Willens sanctionirte, so mehr objectiv gewordene, und wenigstens formale, im Ganzen auch wesentliche und gute Recht — auf das ius civile des bestimmten Volks — berufen dürfe. Von der andern Seite aber werde auch jene höhere geistige Natur des Menschen nie vergessen, der die zwingenden bürgerlichen Gesetze nicht blos nicht widersprechen, sondern vielmehr, in steter Veredelung, ganz entsprechen sollen, als selbst mildere Tugendgesetze. Denn auf die ganze Tugend der Bürger ist zuletzt doch der Staat gerichtet, und diesen Staat faßten die edleren Denker aller Zeiten, wie die wahrhaft menschlichen Gesetzgeber, als ein erhabnes Ideal ins Auge — dem vor allem die Philosophie zugewandt bleibt, die allgemeinere des Rechts also hier, der man, neben allen übrigen rechtsgeschichtlichen Momenten, auch ihre geschichtliche Wirklichkeit, und ihren eigenthümlichen Werth nicht widerrechtlich wird rauben wollen. Die

allgemeinere, sagen wir, die, weil sie in den freiesten, umfassendsten, und durch nationale und sonstige Vorurtheile am wenigsten befangenen Geistern als Ueberzeugung lebendig geworden, ebendaher auch höher stehen mögte, als manches besondre, durch politische, religiöse und sonstige Einflüsse mehr oder weniger einseitig bestimmte, positive System, und so wenigstens den Anspruch auf die Würde allgemeiner Institutionen zu den mehreren besondern Pandektensystemen wird machen dürfen, sich übrigens wohl bescheidend, daß — weil es bei den Institutionen ja nicht bleiben kann — ihre Ideen sich auch wieder im Besondern zu bewähren haben. Auch berufen sich ja sowohl die Gesetze, als auch die Praxis wirklich nicht selten auf das Naturrecht, als auf ein allgemeines, was dem positiven zum Grunde liege, so wie auch die Anerkennung eines nicht geschriebenen, oder Gewohnheitsrechts, eines iuris honorarii, der Gutachten der Rechtsverständigen, und der Entscheidungen grosser Rechtsgelehrten (die nicht selbst Gesetzgeber waren) als Rechtsquellen, ja selbst die Lehre van der wissenschaftlichen Auslegung der Gesetze, auf gewisse Weise dem allgemeinen philosophischen Recht angehören. — So mögen die begeisterten Denker, die gelehrten Rechtshistoriker, die viel erfahrnen Anwälte und Richter, und die das Schicksal der Völker lenkenden Gesetzgeber sich in der Idee des rechten Rechts, und für diese,

zum Heil der Welt, die ohne Gerechtigkeit nicht bestehen kann, stets inniger vereinigt finden!

Um schließlich den Gang der besondern Untersuchungen vorzuzeichnen und zu motiviren, so steht uns also fest, wie das Recht nicht sowohl aus der ersten, rohen, Natur des Menschen, als aus seiner höheren, geistigen, welche jene erste bändigt, und an Gesetze bindet, abzuleiten sey. Lex est ratio summa, insita in natura. A lege ducendum est iuris exordium.. cet. Cic. de legib. I. 6. Das Recht ist der vernünftige Wille des Geistes in der durch ihn werdenden, sich ordnenden Welt. Verbunden sind die Menschen zwar auch schon durch ihre Natur; ihre höhere Geselligkeit ist durch die natürlichen Gesetze des Bedürfnisses, der physischen Liebe, der Sympathie u. s. f. wohl schon eingeleitet. Zugleich aber setzt die eigentliche Rechtsverbindung doch eine höhere Vernunftcultur voraus, und wir werden unsre besondern Betrachtungen daher nicht sowohl von der Hypothese eines blossen Naturstandes — worin mehr noch der blinde und wilde Trieb, und das sogenannte Recht des Stärkeren gilt — als vielmehr von der Thatsache einer nun vernünftig werdenden Geselligkeit, welches etwas Anderes ist, dürfen ausgehen lassen. Demnach bezieht sich, wie auch oben zugegeben ward, die Rechtsphilosophie sogleich auf den Staat, oder doch auf die Gesellschaft überhaupt, und es könnte also ge-

rathen erscheinen, ihre Abhandlung mit der Untersuchung über den Begriff und die rechtliche Form des Staats, oder mit dem öffentlichen Recht zu eröfnen. Der einzelne Mensch ist nur als lebendiges Glied des Ganzen da; er bezieht sich nothwendig auf Andre: auf den einzelnen Nächsten, auf die besondere Gesammtheit des Staats, auf die allgemeinere des Menschengeschlechts überhaupt, endlich (in einer höchsten Idee wenigstens) auf die allgemeinste der Welt der Intelligenzen selbst; woraus erhellt, daß die Rechtslehre die drei erstgenannten Beziehungen auf jeden Fall in den Kreis ihrer Untersuchungen werde aufnehmen müssen. Von der andern Seite aber ist und lebt auch wieder das Ganze wahrhaft nur im Einzelnen: denn nur dieser ist das — selbstbewußte — Wesen, das, der Harmonie sich einfügend, diese, und sich in ihr, ewig auch in sich selbst finden, und wiederfinden soll. Der Mitbürger, der Staat, die Gattung sind selbst Gefühle, lebendige Gedanken, des geistigen Einzelwesens, und Alle sind eben alle Individuen, in deren jedem der Staat ein eigenes geistiges Daseyn hat. Für sie also lebt auch das Ganze; jeder freie Geist ist selbst letzter Zweck aller geselligen Verbindungen; er eben soll durch die Gesetze innerlich und äusserlich frei, glücklich und vollkommen werden. Oder der Mensch ist nicht blos älter, sondern auch wesentlicher, als der Bürger, und als selbst der Erste unter den Bürgern, und nirgends darf dem Bürger, und

nirgends dem Fürsten der Mensch aufgeopfert werden; keiner soll um des politischen Zwecks willen an seiner Seele Schaden leiden. Auch ist das Daseyn des Staats nicht durchaus allgemein; seine Wirksamkeit ist wieder beschränkt, und es giebt noch allgemeinere und natürliche Rechtsverhältnisse, über welche sich die Wissenschaft, auch unabhängig vom Staat, aussprechen muß. Aus diesen und ähnlichen Betrachtungen läßt sich der gewöhnliche Gang daher rechtfertigen, nach welchem man nämlich, im sogenannten reinen Naturrecht, von der Erörterung der ursprünglichen und unveräusserlichen Rechte des Menschen ausgeht, um dadurch eine sichere Grundlage für die im angewandten oder hypothetischen Theile abzuhandelnden Lehren von den bürgerlichen (privat- und öffentlichen) Rechten zu gewinnen. Inzwischen mögte diese Terminologie (die auch bald so, bald wieder anders bestimmt wird) doch nicht ganz haltbar seyn, weil der Mensch doch nur in Beziehung auf Menschen Rechte hat und übt, so daß die Anwendung (des reinen Naturrechts) auf die unmittelbar schon daseyenden Verhältnisse des Familien-Volks- und Staatslebens gleichfalls unmittelbar zur Sprache kommen muß. Daher werden wir, jenen Gedankengang zwar im Wesentlichen beibehaltend, die (uns wenigstens) unbequem scheinende Eintheilung aber vermeidend, vielmehr einfach zu zeigen suchen, wie aus jener Grundlage natürlicher Rechtsverhältnisse das Ge-

sellschafts- und Staatsrecht nothwendig hervorgehe, indem die erste Unsicherheit des Rechts den geselligen Menschen überall auffordert, seine Rechtsbegriffe auszusprechen, sich mit Andern darüber zu verständigen, und so gewisse Normen festzusetzen; — woraus sich zugleich das wichtige Resultat ergiebt, wie nämlich das Privatrecht mit dem öffentlichen oder Staatsrecht in der genauesten Verbindung stehe, so daß beide nicht sowohl zwei Arten, als vielmehr nur zwei verschiedene Beziehungen des einen und allgemeinen Rechts ausdrücken. Denn (wie besonders Montesquieu, wenn auch seiner Idee vielleicht zu viel einräumend, nachzuweisen suchte) die Bestimmungen des Civil- und Criminalrechts hangen theils schon an sich auf mehr als eine Weise von der Verfassung des Staats ab, theils werden sie durch diese allererst (so oder anders) sichergestellt, und der Bürger kann daher, in einer höheren Idee, die aber auch nach gewissen Entwickelungsgesetzen ins Leben eintritt, nicht füglich — nur Privatrechte haben. Oder es giebt, in dieser allgemeineren Idee, kein ganz abgesondertes Privatrecht, und der Mensch kann nicht, oder soll doch nicht nur zum Theil, und in seinen Privatangelegenheiten frei seyn, während er in den öffentlichen etwa ganz unfrei wäre, und der Türke z. B. wird eben darum auch nicht leicht ein höherer Mensch, weil er nur Privatrechte hat, welche durch keinen öffentlichen Geist (wogegen die Form wieder das

Geringere ist) belebt und geheiligt, somit auch selbst nur schlecht gesichert sind.

Diesen Betrachtungen zufolge wird sich der erste Abschnitt unsrer besondern Rechtslehre mit der Erörterung der ursprünglichen Menschenrechte, und mit der Grundlegung eines (die bürgerliche Gesellschaft aber schon voraussetzenden) allgemeinen Privatrechts beschäftigen; aus welchen Verhältnissen wir sodann im zweiten Abschnitt die Idee des gerechten Staats, oder das öffentliche Recht zu entwickeln suchen, hier zugleich das (als ein mehr öffentliches zu betrachtende) Criminalrecht, wie auch die allgemeinsten Grundsätze über Gesetzgebung, Rechtspflege u. s. f. nach dem sich unten entwickelnden Plane abhandelnd; so wie wir im dritten endlich aus einer kurzen Erörterung des Völkerrechts die höchste, auf Erden mögliche, Rechtsidee einer allgemeinen Staatenrepublik, als in welcher die besondern Volksgeister und deren Rechtssysteme sich zu einer höheren geistigen Einheit zu gestalten bestimmt sind, werden hervorgehen sehen. —

Erster Abschnitt.

Grundzüge des allgemeinen Privatrechts.

Vorbetrachtung.

Vom ursprünglichen Menschenrecht überhaupt.

Das Urrecht der Menschheit, die innere unzerstörbare Wurzel aller besondern Rechte, ist das der Freiheit, als einer vernünftigen, somit das gleiche Recht Anderer setzenden Selbstbestimmung in der Sphäre der Natur. Diese Freiheit und ihre Gleichheit, als durchgängig sittliche Selbstgesetzgebung — durch welche Beschränkung jedem Misverstand und Misbrauch der grossen Worte hier sogleich gesteuert sey — ist das erste Göttliche im Menschen, wie zugleich sein ewiges Ziel. Er ist Person, eigenthümlich handeln-

des Wesen auf der Bühne des Lebens, und ist Selbstzweck, hat das Recht zu werden, was er in der Idee schon ist, ein freier Geist, ein Mensch im vollen Sinne des Worts. Nach den Gesetzen der Vernunft sein Wesen zu entwickeln, die Güter der Natur nach diesen Gesetzen sich anzueignen, sich zu vervollkommnen überhaupt, dazu hat er durch diese Gesetze selbst eine ewige Berechtigung.

Wie so das Recht überhaupt ein ursprüngliches in diesem Sinne ist, so auch ein unveräusserliches, unverlierbares, weil es mit dem geistigen Leben des Menschen selbst eins ist, das er nie absolut aufgeben, noch verlieren kann; denn wenn auch Gesetz und Richterspruch ihm das physische Leben, und, was ihm mehr seyn sollte, die bürgerliche Ehre mag absprechen können, so ist doch selbst ein solches Urtheil noch keine gänzliche Verdammung oder Vernichtung der geistigen Persönlichkeit, absolute Rechtlosigkeit eines Vernunftwesens vielmehr ein Widerspruch zu nennen. Also nicht das Recht oder die Rechtsfähigkeit überhaupt, sondern nur ein einzelnes und objectiv bestimmtes Recht kann, wie neu erworben, so auch veräussert, verloren, abgesprochen werden. Auch liegt es nahe, wie von den bestimmten Rechten einige der gemeinschaftlichen Wurzel aller Rechte inniger, als andre, verwachsen sind, so daß ihre Veräusserung oder ihr Verlust nicht ebenso leicht (oder leichtsinnig) darf zugegeben werden, als die der übrigen, wenn

auch die schärfste Gränze zwischen den ursprüngli= chen, unverlierbaren, und den erworbenen und wie= der verlierbaren — den höheren und niederen — für alle Fälle schon zum voraus so leicht nicht bestimm= bar seyn mag.

Ueberhaupt aber sollen alle Rechte, die ur= sprünglichen und höchsten des Menschen, wie die erworbenen und minder wichtigen etwa des Bürgers, dem Menschen und Bürger selbst im bürgerlichen Verein sichergestellt werden — hier al= so zuvörderst die aus dem Verhältniß des Men= schen zum Menschen, oder des Bürgers zum Bür= ger, hervorgehenden Privatrechte, deren System wir nun kurz darzustellen versuchen, und zwar so, daß wir von dem ursprünglichen Vernunftcharakter des Menschen überall ausgehend, und aus diesem die bestimmten Menschenrechte zuerst im Allgemei= nen ableitend, sodann die Nothwendigkeit der nä= heren Bestimmungen derselben als bürgerlicher, und die Beziehung dieser wieder auf die (später ab= zuhandelnden) öffentlichen, oder politischen Rech= te bemerklich machen.

Die Anordnung aber betreffend, mögte die be= kannte des römischen Rechts aus dem dreifachen Gesichtspunkt des Personen=Sachen= und Fo= derungs=Rechts, bei einigen näheren Bestim= mungen, noch immer für wissenschaftlich gelten können. Natürlich nämlich ist es, von der Be= trachtung der Rechtssubjecte selbst, und ihrer ganz persönlichen Verhältnisse auszugehen, weil die Per=

sönlichkeit eben die Quelle aller Rechte ist, und weil die Verhältnisse derselben als solcher (die rein persönlichen) auch die ersten, und zugleich die dauerndsten und höchsten unter allen sind. Und an diese Lehre knüpft sich genetisch sodann die von der Beziehung der menschlichen Thätigkeit auf die Natur der Dinge, oder auf die Sache im weitesten Sinn des Worts, die Untersuchung namentlich über den Rechtsgrund des Eigenthums; so wie endlich aus der Wechselwirkung der Subjecte im Kreise der Natur auch neue Bestimmungen ihrer Rechtsverhältnisse durch Verträge u. s. w. hervorgehn. Denn sonst ist freilich jedes Recht ein persönliches, und hat zugleich eine Beziehung auf andre Personen, so wie auch jedes (im allgemeinsten Sinn) einen Gegenstand haben muß, und jedes zugleich eine menschliche Thätigkeit voraussetzt. Relativ aber kann man jene drei Gesichtspunkte mit Nutzen unterscheiden, so wie auch die Folge derselben eine natürliche ist, wie die besondern Untersuchungen weiter zeigen werden.

I.

Personenrecht

oder

Lehre von den persönlichen Rechtsverhältnissen im engeren Sinn.

Der einzelne Mensch, oder eine Gesellschaft, heißt als Subject von Rechten im juristischen Sinn eine (physische oder moralische) Person, und zu dieser juristischen Persönlichkeit gehört nach unsern allgemeinen Principien also nur menschliche Vernunft, freies Selbstbewußtseyn überhaupt, dieses aber auch nothwendig; und von Rechten der Thiere oder Ungeheuer kann also nur insofern die Rede seyn, als die Vernünftigen solche festzusetzen für gut finden mögten, indeß andre oder höhere Vernunftwesen, wenn sie mit den Menschen in Wechselwirkungen treten könnten, allerdings auch unmittelbar Rechte, wie Pflichten, gegen sie haben würden. Weil ferner aber die menschliche Vernunft eine nach Gesetzen erst werdende ist, weil ihre Aeusserungen unterbrochen werden können, ohne daß ihr Vermögen damit auch verloren gienge, und weil das Gemeinwesen der Nachwelt schon gedenkt, so werden auch Kinder, ja Ungeborne (nascituri pro natis —) so wie Kranke und Wahnsinnige, Unmündi-

ge überhaupt, im Staate noch immer als Rechtssubjecte betrachtet, und die Gesellschaft ehrt und vertritt ihre Rechte so lange, bis sie selbst fähig sind, sie geltend zu machen; ja auch den Manen der Verstorbenen erhält sie ihr Recht — auf die ihnen gebührende Ehre z. B., oder in der Vollziehung ihres letzten Willens u. s. w. Der Vernunftcharakter überhaupt also giebt dem Menschen Rechtsfähigkeit, allgemeines — werdendes und dauerndes — Recht, das einzelne Recht wahrzunehmen und auszuüben — durch eigne Macht, oder durch die Gesellschaft. Wie sehr also auch die Naturverschiedenheiten des Alters, des Geschlechts u. s. w., oder die bürgerlichen Verhältnisse das allgemeine Menschenrecht modificiren, wie ungleich die bestimmten Rechte unter Umständen, und für eine gewisse Zeit, auch erscheinen mögen, so kann doch auch im Staate kein Mensch ohne jenen oben bemerkten Widerspruch als aller Rechte beraubt füglich gedacht werden, und wenn daher das römische Recht einen dreifachen Rechtsstand — den der Freiheit, der Civität und der Familie — unterschied, und die beiden letzteren durch den ersten bedingte, die Sclaven aber von allen Rechten ausschloß, so hatte es selbst darin zwar recht, daß nur der Freie Rechte haben könne, ob aber auch darin, daß es einige, und so viele tausende von Menschen überhaupt als nicht freie setzte (omnes homines aut liberi sunt, aut servi) das freilich ist eine andre Frage, die uns bald näher beschäftigen wird.

Vorerst halten wir an der allgemeinen Bedingung, als an einer hinreichenden fest, und betrachten nun den Menschen vor allem in seinen ersten natürlichen und persönlichen Verhältnissen, aus deren Verschiedenheit auch Modificationen des Rechts hervorgehen können, genauer.

Zuerst und nothwendig erscheint uns nämlich der Mensch als Mitglied einer Familie, da er sein Daseyn selbst einer Verbindung verdankt, die freilich erst in späteren Perioden der Geschichte der Menschheit einen höheren sittlichen, somit auch rechtlichen, Charakter annahm. So entstand, obgleich nicht allgemein, noch auch nach strengem Recht nothwendig, unter manchem Widerspruch der blos sinnlichen Natur des Menschen, die eigentliche, oder monogamische, ächte und bessere Ehe — die innigste Verbindung zweier Liebenden für das Leben und dessen heiligste Zwecke, für gegenseitige treue Liebe also, Hülfe und Freundschaft bis in den Tod — ein consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio. Ihr wahres Rechtsprincip also, ihre innerste Seele, ist und bleibt die Liebe — statt deren Fichte dem Manne (etwas seltsam) zuerst nur die Großmuth gab, und die Liebe bei ihm erst in der Ehe folgen ließ — wie denn seine ganze Ansicht dieses zarten Verhältnisses bei vieler Wahrheit doch im Ausdruck etwas Hartes und Herbes hat, und so fast noch mehr die Kantische von der Ehe, als einem Vertrage, welche Hegel sogar eine schänd-

liche nennt. Und freilich darf sie nicht als ein gewöhnlicher Vertrag, der einen endlichen und durch Zwang zu realisirenden Gegenstand hat, beurtheilt werden, weil sie ein freier Bund der Seelen, und auf ein Höheres zugleich gerichtet ist; — inzwischen hat sie doch auch ihre äusseren, irdischen Beziehungen, die das Bündniß dem gewöhnlichen Vertrage wieder näher bringen; so entspringen aus ihm auch strengere Rechte, es darf z. B. über bösliche Verlassung geklagt werden u. s. w., nur daß die Grundsätze der Beurtheilung, und die äusseren Rechtsformen, wie wir sogleich sehen werden, dem höheren Verhältniß entsprechen müssen. Denn, weil überhaupt doch die Liebe das Wesen des Bundes ist und bleiben muß, so richten sich auch alle persönliche Ansprüche desselben vorzugsweise immer an die freie Liebe der Gatten zu einander. Und aus ihr nun ergiebt sich ferner auch eine Gleichheit der gegenseitigen Rechte und Pflichten, als zweites Hauptprincip des Verhältnisses, welches um so edler und menschlicher erscheint, jemehr diese Gleichheit durch Sitte und Gesetz anerkannt wird, während mit der polygamischen Dienstbarkeit und Entwürdigung des weiblichen Geschlechts auch sonst Barbarei und öffentlicher Despotismus zu herrschen pflegen. Denn nur physich, nicht aber geistig eben, ist überhaupt das Weib schwächer, als der Mann, und nur aus dem verschiedenen Naturverhältniß also wird die Ungleichheit — nicht sowohl des Rechtes selbst, als

seiner Ausübung und Behauptung, abzuleiten seyn. Weil der stärkere Mann nämlich die Pflicht hat, das schwächere Weib zu ernähren, und zu vertheidigen, und weil er vorzugsweise Bürger und Staatsmann ist, so wird auch er in zweifelhaften Fällen entscheiden, und als der Herr im Hause erscheinen müssen, von welcher äusseren Oberherrschaft aber doch wieder nur die freie Anerkennung der Liebe sein Rechtstitel ist. So nimmt die Frau auch Namen und Stand des Mannes an; er oder sonst ein Fürsorger muß das in den bürgerlichen Geschäften und Formen unerfahrne Weib vor Gericht vertreten, oder ihm beistehen; im Rath wie im Feldlager kann in der Regel nur der Mann wirksam seyn, und nur bei den höheren religiösen und andern Festen finden sich beide Geschlechter nach der Idee der Gleichheit, ja des Vorrangs des schönen und zärteren, wieder gesellig vereinigt.

Aus diesem sittlichen Charakter des Verhältnisses erklären sich daher auch hier manche bürgerliche Institutionen und Gesetze, wie die Einsegnung des Bundes durch einen Geistlichen (den Katholiken sogar ein Sacrament); die Anordnung gemischter Gerichte oder Consistorien über Ehestreitigkeiten und Scheidungen, die, weil die Liebe hier das Band ist, welches keine äussere Gewalt sowenig knüpfen und befestigen, als wieder lösen kann, unter Umständen rechtlich zuzulassen sind; die Verbote hinsichtlich der Verwandtschaftsgrade; die

Gesetze gegen das blosse Concubinat und die unsittliche Vereinigung der Geschlechter überhaupt u. s. w. — aus deren aufmerksamer Erwägung sich der wesentliche Zusammenhang der Rechte und der Pflichten, so wie der Uebergang erkennen läßt von dem inneren sittlichen Recht zu dem äusseren und strengen — Zwangsrecht. Denn welche Rechtsverletzungen finden im Ehebunde doch Statt, und wie will man sie anders bezeichnen, und wie wird der Richterspruch und Zwang die Thränen der gekränkten Rechte der Liebe zu trocknen vermögen? Hier, wie so oft, findet man sich an die Wahrheit des Spruchs erinnert, wie viel mehr die Sitten vermögen, als die Gesetze — welche begreiflich um so weniger vermögen, je mehr das Rechtsverhältniß noch ein ganz persönliches ist, worin also auch die Foderungen des Herzens — oder der ganzen Seele laut werden müssen. — Strengeren Rechts hingegen können ihrer Natur nach die gesetzlichen Bestimmungen über die Güter der Ehegatten, über ihre beiderseitige Verpflichtung hinsichtlich der Erziehung der Kinder u. a. seyn, wodurch das Verhältniß dem Sachen- und Vertragsrecht näher steht; wie daher das bürgerliche Gemeinwesen, und die Gerichte von den geschlossenen Ehebündnissen auf irgend eine Weise Kunde nehmen müssen. — Das natürlichste Verhältniß in Hinsicht der Güter aber ist, wo nicht Ehepacten ein Anderes bestimmen, das der Gemeinschaft, mit etwanigen Bestimmungen über das Eingebrach-

te der Frau, mit Rücksicht auf ihr persönliches Recht, und auf das der Kinder, und der Verwandten; welche Verhältnisse angedeutet zu haben hier jedoch genügen muß.

Zur Ausmittelung der Rechtsverhältnisse ferner der Aeltern und Kinder unter sich, und in Beziehung auf Andre, dürfte die leitende Idee diese seyn: die Kinder sind ihrer Anlage nach schon Menschen und künftige Bürger, mithin haben sie Rechte, weil das Recht überhaupt nichts erst Gemachtes, Beliebiges, sondern ein mit der menschlichen Natur werdendes Ewiges und Nothwendiges ist. D. h. die Aeltern müssen vernünftigerweise, oder Kraft ihrer Pflicht, die Kinder sogleich als Subjecte von Rechten beurtheilen und behandeln; die Kinder sind sie selbst, Pfänder, sagt man, der Liebe, Inhaber also aller Rechte, die aus ihr entspringen. Zwar können diese von ihnen nicht sogleich geltend gemacht werden, und die strengeren werden sie selbst vielleicht nimmer geltend machen wollen — aber darum sind sie doch, und wenn daher Fichte in seinem Naturrecht behauptete, daß selbst der Kindermord kein Verbrechen gegen ihr äusseres Recht sey (weil sie dem Bürgervertrag noch nicht beigetreten) so war diese Behauptung seinen Principien zwar consequent, zugleich aber ein merkwürdiges Beispiel, wohin die beliebte scharfe Trennung der Rechtslehre von der Philosophie des Guten überhaupt führen könne.

Ebenso, wenn er die Pflicht der Erziehung der Kinder nur als eine allgemeine gegen den Staat will angesehen wissen, welcher sodann, der Bequemlichkeit wegen, den Aeltern die eignen Kinder zur Erziehung anweis't, und ihnen nun erst das Recht dazu sichert. Wie hart diese Ausdrücke, wie unnöthig und leicht verwirrend diese Umwege sind, bedarf kaum der Erinnerung. Durch die Stimme — nach dem Rechte — der Natur selbst, und noch unabhängig vom Staat, muß hier vielmehr behauptet werden, haben die Kinder ein Recht auf Fortdauer ihres Lebens, dessen Erhaltung und Pflege, auf Erziehung und menschliche Bildung, oder die Aeltern die entsprechenden Pflichten, und nur darum, wegen des Rechtes der Kinder, sanctionirt der Staat jene natürlichen Pflichten, indem er sich der Hülflosen gegen die etwa unnatürlichen Aeltern annimmt, und diese durch Zwangsgesetze verpflichtet, die, welchen sie das erste, natürliche Daseyn gaben, zu erhalten, und ihnen auch ein zweites und höheres Daseyn zu gewähren. Dies bestimmt der (das Recht schützende) Staat als strenge Pflicht nicht etwa nur gegen ihn selbst, sondern auch gegen die Kinder, deren Tödtung, Mishandlung, sittliche Verderbung u. s. w. er daher verbietet und bestraft, und dies und Mehreres wird er, wie unten zu zeigen ist, auch selbst rechtlich können. Und ebenso wird er die Rechte der Aeltern schützen, in Beziehung auf die Kinder selbst sowohl, als auf jeden

Dritten: das Recht also, die Kinder zu erziehen und mässig zu strafen, zur Arbeit anzuhalten, ihre Handlungen überhaupt bis auf einen gewissen Zeitpunkt zu leiten, ihre Ehen an die Bedingung ihrer Einwilligung zu binden, die in gewissen Fällen zu suppliren der Staat sich etwa vorbehält, ihnen Vormünder zu bestellen u. s. w.; — so wie in Beziehung auf Andre, das Recht, die Kinder, als das natürlichste und zugleich geliebteste Eigenthum, zu vindiciren, sie gegen Angriffe jeder Art, Verführung also auch und Irrlehren zu schützen u. s. f. Der Inbegriff dieser Rechte bildet die väterliche (oder älterliche) Gewalt, die aber freilich keine blosse Gewalt seyn soll, und daher, nach vernünftigen Rechtsbegriffen, nimmer als eine unumschränkte vom Staate darf zugelassen werden, wie es jene noch gar zu harte und halb barbarische der Römer war, welche hingegen die Pflichten der Pietät der Kinder in manchen besseren Bestimmungen um so mehr anerkannten. Ueberhaupt ist auch dieses ganze Verhältniß noch mehr ein sittlich mildes der Liebe, welches der Staat nur im Allgemeinen zu schützen, und in den seltenen Fällen der Unnatur zu verbessern, und dann auch die Vergehungen gegen dasselbe durch Zwang abzuwehren und zu ahnden hat. Sonst aber darf er hier nicht ohne Noth durch zwingende Gesetze eingreifen, und sich daher auch nicht selbst, was auch Platon oder Fichte sagen mögen, durch die Anordnung einer öffentlichen Erziehung,

als einer Zwangsanstalt nämlich, an dem schönsten und heiligsten Rechte der Menschheit versündigen. Ueberhaupt soll der heranwachsende Mensch und Bürger als das freieste Wesen, als ein neuer individueller Mittelpunkt eines unendlichen Lebens, geehrt werden, und der Zweck der väterlichen Gewalt und ihrer Rechte kann selbst kein andrer seyn, als eben dieser. Daher die Kinder, die Söhne insbesondre, zu einer gewissen, durch das Gesetz näher zu bestimmenden Zeit als mündige, freie und mitzählende, Bürger eignen (vollständigen) Rechtes werden, womit, sofern sie arbeitsfähig, ihr Anspruch auf die väterliche Unterstützung auch allmählig erlischt, bis zuletzt das Verhältniß sich sogar umkehren kann, und die Aeltern etwa selbst der Hülfe der Kinder bedürfen, auf welche ihnen die Liebe und Dankbarkeit dieser auch ein Recht giebt, das heiligste und schönste, das von älteren Gesetzgebern insbesondre anerkannt und begünstigt ward, ob es gleich zu zarter Natur fast ist, um der Gegenstand eines — Zwangsgesetzes seyn zu dürfen.

Das ursprüngliche, natürliche, unabsehbar sich verjüngende Personalverhältniß also dieses der Familie, worin, als in einem sittlichen, durch Liebe gegründeten Gemeinwesen, kein Unfreier rechtlich vorkommen kann. Aus den Verbindungen der Familien aber bildeten sich Stämme, Völkerschaften und Staaten, und in und mit diesen zusammengesetztere, strengere, oft schwierige Rechtsver-

hältnisse. Das Grundverhältniß aber, der allgemeine Brennpunkt gleichsam des menschlichen Lebens, in welchen sich Alles wieder zusammenzieht, und für welchen Alles ist, worin der Mensch sich frei und selig weis, bleibt dieses Verhältniß der Liebe. So das Element, und so auch sollte das System dieser Elemente, der Staat, als von einem sittlich milden Geiste erfüllt und belebt können gedacht werden. Aber — wie ja leider auch schon die Familie oft in sich selbst entzweit erscheint, und wie auch in ihr oft Gewalt für Recht gilt, so zeigt es sich freilich nicht besser, ja begreiflich wohl noch schlimmer in den entfernteren, fremderen Verhältnissen, von denen wir hier zunächst dasjenige betrachten, welches aus der Vergrösserung der Familie selbst, ihres Ackerbesitzes u. s. w. hervorgieng, das der Brodtherrschaft, wie es treffend heißt, und des Hausgesindes, die societas herilis, ein uraltes Verhältniß, welches den eigentlichen Staatsverbindungen wohl zum Theil vorangieng, und noch immer ein wesentliches Element derselben, und ein würdiger Gegenstand gesetzgebender Weisheit ist. Um aber die (überall wichtige) erste Entstehung desselben zu begreifen, dürfen wir nur einen aufmerksamen Blick auf das Leben der mehreren Familien selbst, besonders unter Landleuten mittleren Standes richten, welches dem ersten Naturleben noch immer näher steht. So lange nämlich die Kinder im älterlichen Hause weilen, müssen sie nach Vorschrift dieser ihrer natür-

lichen Oberherrn an der Arbeit in Haus und Feld Theil nehmen, und die Aeltern knüpfen mit allem Recht die Wohlthat des Unterhalts und der Erziehung an diese natürliche Bedingung. Allmählig aber wird diese Arbeit werthvoller; die Kinder, welche zuerst zwar kein Eigenthum hatten, fangen doch an, eines erwerben zu helfen, und der erwachsene Sohn, nunmehr sui iuris geworden, wird sich, für den Vater fortarbeitend, ausser dem Lebensunterhalt, auch noch einen Lohn ausbedingen dürfen, als Anfang eines Peculiums. Sollte der Vater seiner Dienste etwa nicht bedürfen, so wird er, der Freie, sie einem andern Familienvater anbieten, der einen Gehülfen eben sucht, und als ein solcher nun — als der Jüngere und Dienende zwar, nicht aber als ein Unfreier — in die neue Familie eintreten. So gründet sich, auf eine natürliche und nicht ungerechte Weise, dieses Verhältniß, dessen besserer Charakter nur der patriarchalische ist; so hat es die Natur selbst gewollt, die dem älteren und wohlhabenden Haus- und Familienvater überall jüngere und rüstige Gesellen zuordnet. Der als Knecht (knight, nepos? überhaupt wohl ein discipulus, miles, so wie nach einer Etymologie auch famulus und familia verwandt sind) dem neuen Hausvater mit söhnlicher Anhänglichkeit dienende Jüngling thut, was sein Brodtherr ihm sagt, so weit es in seinen Kräften steht, und ihm nichts Unrechtes, oder was gegen die Landessitte ist, zugemu-

thet wird, und die rechtliche Grundlage des Verhältnisses ist also die eines freien und freudigen Gehorsams des Jüngeren gegen den vernünftig gedachten Aelteren, oder — bei entstehender Ungleichheit des Vermögens, und minder natürlich freilich — des Aermeren gegen den Reichen, der nun der jüngere, wohl gar ein unmündiges Kind seyn kann. Auf jeden Fall aber sollte es vernünftiger Weise eine freie, nur auf Zeit gemeynte Verbindung bleiben, und eine gänzliche Ueberlassung seiner und der Nachkommen Persönlichkeit würde ohne Zweifel ein rechtlich nichtiger Vertrag seyn, worüber aus einem allgemeineren Gesichtspunkt bald ein Mehreres. Ueberhaupt gehören die Bestimmungen des rechtlichen Verhältnisses der dienenden Classe, gute Gesindeordnungen, Begränzung der potestas herilis u. s. f. zu den schwierigeren legislatorischen Aufgaben, besonders weil das Verhältniß nach Begriffen des Vertragsrechts allein so leicht nicht bestimmbar ist. Auch kennt man die Gefahren des Sittenverderbs in den sogenannten grossen Wirthschaften (aller Art) worin so Viele ein ganzes mühevolles und eigenthumsloses Leben dem oft unwürdigen Genuß Weniger, oder eines Einzigen, aufopfern. Hier, wie überall, wäre die Rückkehr zur Einfalt und Genügsamkeit der Natur wünschenswerth und rathsam — ein Rath, den zu wiederholen wir uns noch öfter werden gedrungen fühlen.

Nachdem wir so, dem Gange der Natur folgend, zuerst die Rechtsverhältnisse des Menschen in der Familie, der auch die Dienenden (nach einer besseren Idee) noch als freie Mitglieder angehören, betrachtet, richten wir den Blick auf die allgemeineren persönlichen Rechtsbeziehungen der Individuen überhaupt, insbesondere der Familienhäupter zu einander, als welche die Weiber und Kinder, die Angehörigen überhaupt, zu vertreten und zu schützen haben. Hier also — zwischen Mann und Mann — wie war es ursprünglich, wie ist es wirklich, wie wird und soll es seyn — nach besserem Recht? Schon unter den so verschiedenen Gliedern der Familie dachten wir eine auf gegenseitige Befreiung abzielende Gleichheit des Rechts; wie viel mehr wird dies also das wahre Verhältniß der rüstigen Jünglinge, der mündigen Männer, der Familienhäupter endlich unter sich seyn müssen. Nicht als ob eine solche Gleichheit etwa als historische Thatsache der Vorwelt behauptet werden sollte — obgleich die Männer desselben Stammes unter den Altvordern doch auch sehr auf diese natürliche Gleichheit hielten — oder als ob die Wirklichkeit uns unmittelbar ein solches Bild darböte, sondern weil dieses Verhältniß in einem gewissen Sinn das rechte und gute ist, sey es auch nur — ein Ideal. Durch ihren gleichen Vernunftcharakter, wissen wir, sind die Menschen auch dem Rechte nach überhaupt gleich zu denken. Von der Natur allein sind sie dies freilich nicht; vielmehr bestimm=

te diese eine grosse Ungleichheit der Kraft, Intelligenz u. s. w. Wohl aber können sie vor der Vernunft, nach den näheren Bestimmungen, die aus ihr selbst hervorgehen, oder vor dem Gesetz als gleich gedacht werden, und zwar dieses um so bestimmter, je höher, wesentlicher oder persönlicher das Recht ist, das in Frage kommt. Das Recht selbst soll gleich seyn — woraus aber nicht folgt, daß Alle ein Recht auf Gleiches, gleiche Güter z. B. haben, weil das bestimmte Recht ja zum Theil erst erworben wird; nur daß das Recht, bestimmte Rechte überhaupt haben, und erwerben zu können, als ein allgemeines, somit auch im Allgemeinen gleiches — Recht des Menschen anerkannt werde, und daß, bei der Ungleichheit der äusseren und geringeren Güter, die Gleichheit des inneren und höchsten geachtet sey. Es ist das hohe Recht der persönlichen Freiheit, für dessen Behauptung ein (guter) Kampf gekämpft ward von Anbeginn — des Reiches der Vernunft. Die besondern Titel desselben aber sind folgende: 1) Freiheit, Sicherheit, Unverletztheit des Lebens und des Leibes, als der erscheinenden Wirklichkeit der Seele, oder als des (selbst empfindenden) Organs, wenn man will, ihrer Thätigkeit in der Sinnenwelt, sofern es nicht selbst zur Verletzung der Freiheit und Integrität Anderer gemisbraucht wird; woraus sich also, im Fall des Angriffs, das Recht des Widerstands, und der gemässigten, so untadelhaften, Noth-

wehr, auch wohl einer solchen Prävention ergiebt, welches Nothrecht auch im Staate, gegen den wüthenden Despoten selbst z. B., fortbesteht, wie sich der natürliche Mensch überhaupt, im Vollgefühl seiner Kraft, schwerlich in allen Fällen zu jener Fichteschen Bürgerpflicht: um Hülfe zu rufen, mögte verstehen wollen; nach erfolgter Verletzung aber das Recht auf Schadloshaltung, Sicherstellung für die Zukunft etwa auch und Bestrafung? worüber aus andern Gesichtspunkten im Verfolg das Nähere. 2) Recht des freien Gebrauchs der körperlichen und geistigen Kräfte, unter Bedingung der Gleichheit — des Erwerbs also, der Vervollkommnung seiner selbst, der freiesten (nicht verletzenden) Thätigkeit überhaupt, woraus sich beiläufig, auch für die zusammengesetzteren Verhältnisse des bürgerlichen Lebens, eine rechtliche Vermuthung für die Freiheit des Gewerbes zu ergeben scheint, nur daß Rechte dieser Art, als mehr abgeleitete, auch eher für gewisse Zwecke, und auf gewisse Zeit, beschränkt können gedacht werden. 3) Recht auf äussere Ehre und Unbescholtenheit, ohne welche das Leben dem Guten und Gerechten keinen Werth hat — woraus sich ein (natürliches und bürgerliches) Recht der Vertheidigung der Ehre, und der Bestrafung ihrer unbegründeten Verletzung ableiten läßt; verwandt hiemit ist der Anspruch auf die Wahrhaftigkeit Andrer (sofern sie überhaupt reden wollen) weil der Lügner die Seele des Ver-

trauenden, seine innerste Persönlichkeit also, verletzt, indem er ihm die Lüge für Wahrheit giebt, und ihn — in seiner Welt irre führt. 4) Die Freiheit — der Gedanken selbst nicht blos, sondern — ihrer Aeusserung auch in Rede und Zeichen, weil ohne diese der Gedanke selbst sich nicht frei entwickeln und selbst wieder anschauen kann, unter der allgemeinen Bedingung wieder, daß diese Aeusserungen nicht etwa selbst, wie sie es denn können, Andre entweder unmittelbar verletzen, oder mittelbar gefährden. — Diese Rechte (nebst denen des Eigenthums, und des sichern Vertrags) sind es, deren Sicherung der Mensch vom Staate erwartet, weil ohne sie das Leben selbst seinen besten Werth verlieren müßte, vor allem ohne die Freiheit, auch die äussere; denn jene innere des Geistes, die in schon edeln und festen Seelen dem Tyrannen nun freilich unüberwindlich ist, wird nur dadurch selbst gewonnen, ausgebildet, befestigt, daß dem Menschen vorher auch die äussere vergönnt ward. Das Kind, dessen erster Seufzer (nach Rousseau) für die Freiheit ist, soll selbst frei — so edel, hoch und wohl — gebohren, und in diesen reinen Aether erzogen und gebildet werden. Und wie das Kind, so ringt auch die Menschheit nach allgemeiner Befreiung, und weit entfernt, daß die erstrebte, oder zugestandene (sittliche) Freiheit eine blos gegenseitige Beschränkung wäre, ist sie vielmehr die gegenseitig gerechte Erweiterung des Lebens; denn der Freie will alles um sich her

frei machen, er kann sich selbst nicht frei fühlen, wenn er irgend um sich noch einen Sclaven sieht. Ueberall aber ist die äussere Freiheit die erste Bedingung der inneren, welches gegen diejenigen stets zu erinnern ist, die uns an die innere Freiheit allein verweisen, und es rühmen, wie der Weise ja auch in Ketten selbst noch frei sey; was auch wahr ist, wofern er — nur erst ein Weiser hatte werden können. Sonst aber geht (nach Homer) schon die Hälfte der Tugend mit der Freiheit dem Manne verloren, und nichts bringt (nach Montesquieu) dem Zustande der Thiere näher, als immer freie Menschen sehen, und es selbst nicht seyn.

Nach diesen Principien also wird weder die griechische *δουλεία*, noch die römische servitus, noch die Sclaverei der Neger, noch die sogenannte Leibeigenschaft (die auch die Seele eigen macht) — es wird, sagen wir, weder die persönliche, noch reale Unfreiheit (Gebundenheit an die Erdscholle) den ehrwürdigen Namen eines Rechtsinstituts annehmen dürfen. Nach dem älterem römischen — Un=recht hier vielmehr — war z. B. der servus ein Mensch zwar, aber ein Mensch sine statu et capite, keine Person, sondern eine Sache fast nur, dem dominio eines Andern (contra naturam wird sogar zugegeben) unterworfen, oder ein arbeitendes Thier (wie der arme Neger in den Augen manches Europäers; s. die Vertheidigung dieser Unmenschlichkeit bei Montesquieu) — todt für den Staat, lebend nur

für seinen Herren, der ein willkührliches Recht über sein Leben und seinen Tod haben sollte, eigenthumslos, und — nur die Schmach der Knechtschaft auf seine Kinder vererbend. Fast könnte es, nach unsern jetzigen Begriffen, überflüssig scheinen, die Unrechtmässigkeit dieses und ähnlicher Institute weitläuftig nachweisen zu wollen. Da inzwischen ein berühmter Jurist noch immer (Hugo in der vierten und neuesten Ausgabe seines Naturrechts) das Gegentheil vielmehr für überflüssig hält, und weil es zugleich auf die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf andre und geringere Grade der Dienstbarkeit ankommt, so mag der Gegenstand auch hier noch einmal kurz beleuchtet werden. Fragen wir nämlich, wie billig, zuerst nach der etwa rechtlichen Entstehung der Unfreiheit, so giebt Hugo hierüber §. 196 ff. eine Uebersicht, die wir mit unsern Bemerkungen begleiten werden. Sie ist nämlich überhaupt entweder eine ursprüngliche, oder abgeleitete — durch die Geburt (servi nascuntur, aut fiunt) wobei es also zuerst auf die Rechtfertigung des ursprünglichen fiunt (woraus aber auch noch kein fiant! zu folgern wäre) — ankommen wird. Diese ersten Entstehungsarten beziehen sich ferner entweder auf das öffentliche, oder auf das Privatrecht, und zu jenen sollen folgende gehören: 1) Befehl der Regierung; aber welche, fragen wir, mögte so etwas allererst befehlen? und wenn sie es beföhle? 2) Der Krieg, da der Sieger

den Besiegten — Slavoniern, Slaven Sclaven — etwa nur gegen Aufopferung ihrer Freiheit das Leben schenkt (servus, quia servabatur?); aber theils geht das Kriegsrecht so weit eben nicht, theils könnte es auf keinen Fall eine dauernde Knechtschaft auch der Nachkommen begründen — dem Rechte nach, meynen wir — denn daß der Krieg factisch die reichste Quelle der Unterjochung geworden, ist der Welt bekannt; 3) Verbrechen — was allerdings Beraubung der Freiheit, auch lebenslängliche, begründen kann, dies aber dann als Strafe, was ein andres ist, und die Nachkommen wieder nicht treffen darf. Folgen die privatrechtlichen Arten und zwar: 1) Wille der Aeltern — gegen welchen Titel aber auch allerdings noch „etwas zu erinnern" ist, das Menschenrecht des Kindes nämlich, welches den ganzen Handel für null und nichtig da erklären wird, wo die Gesellschaft selbst solch besseres Recht schon anerkennt, ihm eine Stimme giebt, und es in seinen Schutz nimmt; denn anderswo muß man freilich (mit dem Dichter) dem Enkel ein wehe! rufen; 2) Ersitzung und Vertrag; aber jene ist nur ein schleichender Zeittitel, dieser nach besserem Recht (s. unten) an sich ungültig, weil (nach römischem Recht auch schon) ein Freier nicht in commercio seyn kann, und wenn etwa auch die alten Teutschen ihre Freiheit verspielten, was folgt daraus? et volenti, muß es hier heissen, fit iniuria; 3) Zahlungsunfähigkeit —

welche allerdings die künftige Pflicht des Schuldners nicht aufhebt, also auch das Recht des Gläubigers nicht, der mithin einen Anspruch auf die Arbeit des ersteren behalten dürfte; aber absolute Unfreiheit würde hieraus noch nicht folgen, besonders nach unsern Gesetzen und Gebräuchen, die (nach der später eingeführten cessio bonorum) vielleicht ex opposito wieder zu gelinde gegen den (oft durch eigne böse Schuld) insolventen Schuldner geworden sind. Diese also die ursprünglichen Entstehungsarten, wie die abgeleitete die Geburt im unfreien Stande, welche Fortpflanzung der Unfreiheit H. selbst sehr unbillig nennt, wie sie dies, ja noch mehr als dies, in der That auch ist! Demnach könnte, rechtlicherweise, höchstens von der Unfreiheit der Individuen selbst, und für ihre Lebenszeit etwa, die Rede seyn. Wie man aber auch die eben aufgezählten Titel ansehen möge, überall bemerkt man zwar die historischen, nicht aber ebensosehr auch die Rechtsgründe der Erscheinung; denn diese sind noch etwas Anderes, als eine blosse Geschichte, und aus dem Begriff oder dem Wesen des Menschen selbst zu schöpfen, welches ihn — zur Freiheit vielmehr berief. Und so mögten die §. 189 ff. für die Rechtmässigkeit der servitus angeführten Gründe auch mehr historische Bemerkungen über das Positive des Instituts, als philosophische Beweise seiner Rechtmässigkeit zu nennen seyn; denn wenn es u. a. heißt: „die Untersuchung, ob die

servitus positiven und provisorischen Rechtens seyn kann, ist etwas ganz Ueberflüssiges, weil sie ja wirklich Jahrtausende lang bei den gebildetsten Völkern Rechtens gewesen, und weil die Weisesten und besten Menschen daran keinen Anstoß gefunden", so steht ja eben das Wörtchen: Rechtens zur Frage, und im Cirkel wird doch Niemand schliessen mögen! Und was die grossen Namen betrifft — der Weisen und Guten, welche an der Unfreiheit keinen Anstoß fanden, sie wohl gar in ihren Philosophemen in Schutz nahmen, so kann man theils nicht wissen, ob nicht dieser oder jener doch im Stillen über das Unwesen seufzte, theils sind Autoritäten auch noch keine entscheidenden Gründe; denn lieber muß uns, als selbst Platon und Sokrates, ja die Wahrheit seyn, und jene Philosophen, Aristoteles u. a., waren darin so groß eben nicht, und mehr vorurtheilende Griechen, als frei urtheilende Weise, wie überhaupt so mancher sonst grosse Denker dennoch seine idola — fori, status u. s. w. beibehält, und oft tanquam ex vinculis fortdemonstrirt. — Aber selbst Christus, der grosse Lehrer der Menschheit, hat nicht gesagt: laßt eure Knechte frei, und Paulus ermahnte die servos zu Ephesus zum Gehorsam; — aber — wie Vieles liesse sich hierauf auch erwiedern, was uns hier jedoch zu weit führen würde. Man vergleiche hierüber u. a. Droste-Hülshoffs Naturrecht §. 33. — Aber es wird für die Sclaven oder Eignen oft besser gesorgt, als für die freien

Armen, jene waren nicht immer so unglücklich, grosse Werke konnten nur durch Sclavenhände vollführt werden u. dgl. Wir erinnern dagegen, daß allerdings auch für die freien Armen besser zu sorgen wäre, als oft geschieht, daß übrigens Unglück noch kein Unrecht ist, daß auch durch Freie grosse Werke zu vollführen sind, und daß überhaupt vom Nutzen da nicht die Rede seyn darf, wo er mit dem Rechte unvereinbar ist. — Epiktet war ein Sclave gewesen — unter Millionen der eine! Man frage doch die Erfahrung, ob der Geist eines Menschen sich erheben könne und werde, der sich selbst als eines Andern Eigenthum findet; selbst eigenthumslos, ohne eignen freien Heerd, ohne Vaterland, und dessen heilige Pflichten und Rechte? Wohl fast nimmer, und darum eben, weil die Tugend und Würde der Menschenseele selbst ohne äussere Freiheit fast unmöglich ist, darum glühten auch für sie von jeher die edelsten Herzen, und foderten sie die tiefsten Denker — oder fodern sie doch jetzt bestimmter und einstimmiger, als Platon oder Aristoteles es konnten. So müssen wir jene römische, und jede sonstige persönliche Sclaverei als ein Phänomen einer noch gewaltthätigen, und halb barbarischen Verfassung bezeichnen . . . Oder das Institut war nur formalen, angeblichen, Rechts; es vertrug sich, durch Nationalvorurtheil und Macht der Gewohnheit, mit den übrigen und besseren Rechtsbegriffen des Volks; die Sitten milderten auch hier die äus=

sere formale Härte des Verhältnisses, bewirkten Manumissionen, wodurch der Zusammenhang mit dem Besseren wieder hervortrat u. s. w. Und dieses Bessere ist von unserm Rechtsgelehrten selbst auch anerkannt worden, indem er jene Institution doch lieber ein provisorisches, als peremtorisches Recht nennt, und sich nur gegen die — wohl oft bedenkliche, oder gar unmögliche — plötzliche Aufhebung solcher positiven Einrichtungen zu erklären scheint. Denn freilich ist es nicht genug, das bessere Recht zu denken, sondern es soll auch ins Leben eingeführt werden, was ohne die genaueste Kenntniß seiner Wirklichkeit unmöglich ist, und so ist diese denn Allen Pflicht, wie unheimlich und bitter sie dem idealisirenden Philosophen auch oft erscheinen möge. — Doch hierüber sat superque. Unsre besseren Rechtsbegriffe haben jenes Extrem persönlichen Unrechts im Ganzen verbannt, und wenige Europäer werden noch jetzt über Heloten, Römer- oder Neger-Sclaven — herrschen mögen. Aber auch jenes andre Ueberbleibsel alter Barbarei, die Leibeigenschaft, oder glebae adscriptio, sehen wir ebenfalls durch weise Gesetze aus unserm bürgerlichen Leben allmählig verschwinden. Und dieser bessere Geist wird sich noch weiter bewähren, und wenn zwar durch die Ungleichheit der physischen und intelectuellen Kräfte, des Reichthums, der Macht u. s. w. eine gewisse Abhängigkeit, Dienstbarkeit oder Hörigkeit einer zahlreichen Classe der Gesellschaft ursprünglich

entstehen mußte, und noch fortdauert, ja bei Fortdauer der Ursachen immer aufs Neue scheint entstehen zu müssen; so werden weise Gesetzgeber diese Misverhältnisse doch stets wieder zu mässigen suchen, was auch die Trägheit und der Uebermuth der nur irdischen Grösse und Hoheit einwenden mögen! Weiter über diese Verhältnisse und über die Stände in der Gesellschaft im öffentlichen Recht, durch welches, wie wir wissen, alles Privatrecht erst ganz bestimmt wird.

Resultat also dieser kurzen Abhandlung des allgemeinsten Personenrechts dieses: Autonomie, wie sie nach Naturgesetzen sich entwickelt, Gleichheit und Milde des Rechts im Leben der Familie, möglichste Freiheit auch der abhängigeren und dienenden Mitglieder der Gesellschaft, Sicherheit und Unverleßbarkeit der lebendigen Persönlichkeit, freier Gebrauch der Kräfte, der die Freiheit Andrer selbst nicht stört, Sicherstellung auch des guten Rufs und Namens, allgemeine Wahrhaftigkeit, Freiheit der Gedanken und ihrer selbst wohl erwogenen und sittlichen Aeusserung — diese Rechte sind die ursprünglichen persönlichen des Menschen, die als solche nur durch eignes Unrecht, und nur temporär und beziehungsweise können verwirkt werden, sonst und im Allgemeinen aber in allen Verwickelungen der Gesellschaft dem Bürger sollen erhalten seyn. Und eben auch aus diesen werden sich alle übrigen Rechte am sichersten ableiten lassen, und zwar zunächst die des Menschen und Bürgers in Beziehung

auf die Güter der äusseren Natur, auf die ihm seine (innere und höhere) Natur selbst ein allgemeines Recht gab.

II.

Sachenrecht.

Theorie des Eigenthums insbesondre.

Das Sachenrecht — ein Recht der Personen in Beziehung auf Sachen, Güter der Natur, auch der lebenden, sofern sie als eine thierische, unvernünftige, dem Vernunftwesen dienstbar ist. Ein Recht auf die Sache (ad rem) zuerst, ward es, nach der Erwerbung, ein solches in der Sache, ein dingliches, oder Real-Recht im engeren Sinn. Die allererste Erwerbung geschah unmittelbar aus der Fülle der Natur; das Recht zur Sache ward sofort ein Recht in ihr. In der Gesellschaft aber trat zugleich die Erwerbung in ein Verhältniß, veranlaßte und erfoderte Verträge, wodurch alles Sachenrecht sich weiter als ein solches in Beziehung auf andre Personen, als ein ius ad rem, sive in personam (quoad res) bestimmen mußte. Hier nun ist zuvörderst die wichtige Lehre von der rechtlichen Entstehung des Eigenthums, als des allgemeinen Realrechts, abzuhandeln, und so die letzte und ergänzende von den Verträgen u. s. w. vorzubereiten.

Der Mensch also, obgleich gebohrner Herrscher in der Natur, lebt und besteht nur in ihr, indem er ihre Kräfte, Gaben und Früchte sich aneignet und bildet, sein Daseyn erweitert, die Erde zu einer himmlischen Wohnstätte zu ordnen sucht. Und wie die ganze Erde sich den ersten Menschen als eine eigne Welt, als ein angewiesener blühender und fruchttragender Garten ausbreitete, so gehört sie auch jetzt noch Allen, und den Menschen allein, die — von Mond- und Planetenbewohnern keinen Krieg befürchtend, um so wilder unter sich um den Besitz der Erdengüter streiten sollten. Doch auch so, in Krieg und Frieden, dauert die erste Gemeinschaft zum Theil noch fort. Das Licht, die Luft, das Meer, entziehen sich den Fesseln des engeren, ausschliessenden, Besitzes, und leuchten, wehen, wogen Allen noch fast auf gleiche Weise, indeß z. B. den Eingang der Häfen und Flüsse drohendes Geschoß, oder Ketten dem Fremdling schon verwehren können. Sonst aber steht, wo besseres Recht gilt, das Gestade und die weitgestreckte Erde in Friedenstagen Allen wieder offen. Den Fremdling empfängt und schützt das heilige Gastrecht, er wandelt sicher auf der länderverbindenden Strasse, löscht am Bergquell seinen Durst, und erfrischt sich an wilder Frucht des Waldes; die Schönheit der Natur, Allen gleiche Schönheit und Freude, entzückt sein Auge — und in die Städte der Menschen gelangt darf er frei in die Tempel, oft selbst in die Rathsversamm-

lungen der Völker eintreten. So zieht sich die ursprüngliche Gemeinschaft durch das strengere Eigenthum hindurch, welches uns also überhaupt, physisch wie sittlich, bedingt und beschränkt erscheint, und noch jetzt, und in einem höheren Sinn, kann so der Einzelne sagen: mein ist die Erde — eben dadurch mein, daß überall Wesen meines Geschlechts sind, welche für mich wirken, wie ich für sie, einen gastlichen Heerd errichtet, und das Mahl schon bereitet haben, und den Becher mir füllen zum freundlichen: Willkommen! Und so mag eben aus dieser Bildung der Erde jene goldne Zeit der Dichter einst erblühen, worin Schloß und Riegel von bangem Mistraun nicht mehr zeugen werden. So ist, nach altem Spruch, Freunden wenigstens schon Alles gemein. Auch weihen wir ja dem geliebten Vaterlande Gut und Blut, und erkennen es für recht, wenn unser Eigenthum in Gefahren, und überhaupt durch Beisteuer zur Erhaltung des Ganzen, durch das Gesetz beschränkt, oder für einen Augenblick als Opfer gefodert wird. Denn nur dem Gesetz verdanken wir diesen ruhigen eignen Heerd, diese heimische Welt im Kleinen, dies eigne und zugleich allgemeine Heiligthum, was Alle Jedem, und Jeder Allen sichern und beschützen soll.

Dies im Allgemeinen vorbemerkt haben wir den Begriff des Eigenthums im engeren Sinn zu bestimmen, um sodann sein Recht zu

begründen. Man versteht aber darunter einen solchen, überhaupt möglichen, beabsichtigten oder gewollten, unmittelbar physischen, oder mittelbaren (symbolischen) Besitz (Innehaben, Beherrschen) einer Sache (im weitesten Sinn des Worts), der zugleich mit dem Rechte verbunden sey, über dieselbe auf alle Weise frei zu verfügen (sofern es unbeschränktes Eigenthum ist) und alle Andre von dem Besitz und Gebrauch derselben auszuschliessen, auch die zufällig oder unrechtmässig entwendete sich wieder zuzuwenden, oder zu fodern; kurz also: ein zugleich rechtliches natürliches Haben einer Sache, als einer ganz persönlichen, eignen. Aus diesem Begriff mit seinen Beschränkungen und Bestimmungen werden sich alle übrigen Realrechte ableiten lassen, so wie er auch an sich von höchster Wichtigkeit für das Leben ist. Es entsteht somit die Aufgabe, vor allem dem rechtlichen Ursprung eines solchen strengen, privativen Habens nachzuforschen, weil jedes seine Geschichte hat, die selbst ebensowohl, als seine Gegenwart und Fortdauer, in rechtliche Ueberlegung kann genommen werden.

Die Sache zuerst streng natürlich angesehen, so ist in jedem Augenblick unser — absolut eigen — nur die Stelle, die wir eben einnehmen (irgend eine ist uns gesichert, und einer Stelle zum Genuß bedarf Croesus so gut, wie Irus), die Luft, die wir einathmen, die Frucht, das Ding überhaupt, das wir in der Hand halten, und ver-

zehren, oder sonst gebrauchen wollen. Nur dies Wenige kann der Mensch im strengen Sinn occupiren, geniessen, sein nennen, und zwar dies Wenige auch, als nothwendige Bedingung seiner Erhaltung, vollkommen rechtlich, sofern er es aus dem Füllhorn der Natur selbst nimmt, und in kein andres eben so ursprüngliches menschliches Haben eingreift. Die Frucht, die ich breche, das Thier, das ich ergreife, ist (im Naturstande) mein, und ich wehre mit Recht jeden ab, der sie mir rauben will, weil er das nicht kann, ohne meine Persönlichkeit, der das Ding nun verbunden ist, anzugreifen, zu bewegen, oder zu verletzen, wozu er seinerseits kein Recht hat. Die Thiere beissen sich um den Bissen, der Mensch aber ehrt den Menschen und seine Freiheit, und sucht sich eine andre Frucht am Baume der Natur; dies einfach menschliche Gefühl ist Quell und Grund der Gesetze und der Gerechtigkeit über Mein und Dein auf Erden. So entstand das vorübergehende Eigenthum ursprünglich rechtlich, so entsteht es noch jetzt, da sonst Alles schon seinen Herrn hat, alle Tage — beim Fischen auf offnem Meere, oder Jagen auf wüster Insel, beim Nüssepflücken der Kinder in freier Waldung u. s. w. Res nullius cedit primo occupanti; qui prior tempore, potior iure — nämlich durch die physische (erlaubte) Handlung selbst. Dies ursprüngliche Recht der Ergreifung, des Gebrauchs, und des Eigenthums — eines erjagten schönen Schmetterlings, oder Vogels z. B.

machen die Kinder, diese ewigen Naturmenschen in der Gesellschaft, daher noch immer durch einen richtigen Instinct mit Nachdruck geltend; und wenn der Rec. von Hegels Naturrecht in der Leipz. L. Z. sich gegen das Occupationsrecht mit der Bemerkung erklärt: in einem Kreise gebildeter Männer, dem eine Summe von theilbaren Gegenständen angeboten sey, werde jeder bescheiden zurücktreten und die Theilung erwarten, und diese Zartheit sey eben das Rechtsgefühl, so trifft diese, sonst sehr wahre, Bemerkung doch nicht alle Verhältnisse, und wenn einer, allein dastehend, etwa schon occupirt hatte, so darf kein Hinzukommender ihm den Besitz streitig machen, weil er seine Ankunft nicht erst abwartete. Somit ist der ausschliessende Besitz der herrenlosen Accidenzen wenigstens — die Frucht fällt uns zu vom Baume der Natur — ein gar natürliches allgemeines Recht zu nennen.

Aber mit dieser vorübergehenden Habe bliebe der Mensch noch fast ein Wilder. Er will auch für die Zukunft sorgen, und seinen Zustand verbessern; er bedarf einer Hütte, eines Hauses, er muß sich Geräthschaften, Vorräthe sammeln, und so wird es ihm ebenfalls natürlich und nothwendig, mehr, als er unmittelbar haben und geniessen kann, zu erwerben, auch die grösseren und fruchtbringenden Substanzen zu seinem Eigenthum zu machen, den Baum, die Heerde, den Acker. Hier also beginnt ein mittelbarer, idealer, nur durch Zei-

chen erkennbarer, in der Zeit fortdauernder, aber nur aus der Ferne zu behauptender, und nur abwechselnd zu benutzender Besitz, und es frägt sich, ob und wie auch dieses, das ausschließliche Eigenthum des Grund und Bodens insbesondre, auf welchem sich Haus und Vieh und Erndten hegen und schützen lassen, werde zu rechtfertigen seyn? Auf Grundbesitz und ackerbauendem Fleiß ruht unsre ganze höhere Cultur — Cereris sumus omnia munus. Wo ist nun hier der wahre Rechtstitel zu suchen? Wir sehen eine fast abendtheuerliche Ungleichheit des wirklichen Besitzes. Einige haben, wenn es möglich ist, weniger noch als Nichts, Drangsal und Leiden nur, und dies Geschick hat sie so, ohne daß es des Gesetzes hier bedurfte, zu jener Knechtschaft an Leib und Seele bei der Geburt schon verdammt, indeß Andre — sich die Götter der Erde träumen. Mit welchem Recht? könnten jene fragen, da ursprünglich Allen Alles gehörte. Auch ist der Genuß des übermässig Vielen dem Einen vielleicht nur schädlich, ja fast unmöglich; das mole ruit sua wiederholt sich nur zu oft, und ein neues Ackergesetz müßte den Reichen selbst fast willkommen seyn. — Man fühlt bei solchen Insinuationen die ganze Wichtigkeit einer rechtlichen Begründung des bestehenden Besitzes; die blosse Gewalt, das nur zwingende positive Gesetz, mögten oft schwachen Schutz gewähren gegen die Energie umwälzungslustiger Gedanken mit dem Wahlspruch des Terroristen: ut

redeat miseris, abeat fortuna superbis! Die Geschichte des bestehenden Eigenthums ist theils nicht weit rückwärts zu verfolgen, theils zeigt auch sie eben in grauer Vorwelt — manches Bedenkliche. Demnach wird eine höhere Gewähr, als die blos geschichtliche, zu suchen seyn, die einer sittlich gebotenen und friedlichen Anerkennung, welches höhere Princip sich auch in der Ruhe der Staaten wirksam beweis't, während in ihm zugleich die Bürgschaft einer besseren Zukunft liegt, deren Vorgefühl den Genuß des Glücklichen nur erhöhen kann, indem es die trübe Sorge der Armuth mildert.

Um also den rechtlichen Ursprung sowohl, als auch die fortdauernde rechtliche Sicherstellung des Grund- und Sachen-Eigenthums historisch zwar, aber auch philosophisch, weiter zu erforschen, so bemerken wir, daß die ersten Rechtstitel desselben nicht füglich blos in Verträgen werden zu suchen seyn. Denn theils sind diese historisch nicht mehr nachzuweisen, theils giebt es kein Zwangsrecht auf Vertrag, theils würde der auch freiwillige doch nur innerhalb des Kreises der Paciscenten selbst ein Recht begründen, während jeder dritte das ganze sowohl, als das besondre Eigenthum wieder würde anfechten können, weil er seine Zustimmung ja noch nicht gegeben — und kein Volk wäre demnach im rechtlichen Besitz seines Landes, so lange es sich nicht mit jedem andern, und mit jeder neuen Generation darüber

vertragen hätte. Zwar dienen die Verträge zur Bestimmung und Befestigung des Eigenthums, nicht aber können sie als erste und absolute Pflichten oder Rechtstitel angesehen werden. Die Vernunft gebietet auch wohl das Eingehen einer Staatsverbindung im Allgemeinen; das wie und wo aber durfte jeder selbst bestimmen, und keiner hatte das Recht, den friedlichen Einsiedler, oder einen solchen Stamm, zu beunruhigen, wenn er einsam bleiben, und das Feld für sich bauen wollte; so wenig als ein Volk das andre zwingen kann, einen Bundesstaat mit ihm zu errichten. Also — von der Person selbst und ihrer Thätigkeit wird die Erwerbung des Eigenthums auch ohne bestimmten Vertrag müssen ausgegangen seyn, und so systematisch und formell war der Anfang desselben überhaupt gewiß nicht, es gieng vielmehr überall, wie es konnte und mußte, und zwar auch oft in aller Güte, so daß der natürliche Anfang auch hier im Allgemeinen wohl der rechtliche selbst war. Dieser aber war begreiflich — die Arbeit oder Formation, die auch mit einer Erklärung und Bezeichnung etwa eingeleitet werden durfte. Wo nämlich ein gewisses Rechtsgefühl erwacht war, mußte schon das Wort, das eingeprägte Zeichen, (wie beim Belegen eines Platzes z. B.) der vorher noch herrenlosen Sache den Charakter einer eigenthümlichen ertheilen können — freilich nur als eine billige, den gleichen Anspruch Anderer ehrende Besitznahme; daher denn eine blosse Erklärung,

ein etwaniger Umriß eines Erdstrichs mit der zerschnittenen Ochsenhaut der Dido z. B., das Aufpflanzen einer Fahne u. s. w. immer sehr disputable Rechtstitel bleiben mußten. Nicht durch eine eitle Ceremonie, sagt Rousseau mit Recht, sondern durch Arbeit und Cultur wird ein Eigenthumsrecht an einem Grundstück zuerst erworben. So belehrte zwar Cook seine Matrosen, welche auf die naschenden Südseeinsulaner Feuer gaben, indeß sie selbst es nicht für unrecht hielten, die Gärten jener zu plündern, durch die Knute eines Besseren, hielt es aber seinerseits auch wieder für ein Recht, das ganze Land mit allen Einwohnern für seinen König in Besitz zu nehmen — ein merkwürdiges Kleinbild der allgemeinen Weltgeschichte! Gegen so schnelle und bequeme Erwerbung dürfte sich im reinen Naturrecht ein ursprüngliches Ansiedelungsrecht für den Heimathslosen erheben. Ueberhaupt war die Praxis zwar auch hier gar vielfältig, doch gieng, von den Anomalien abgesehen, der Erwerb rechtlich genug von Statten, als die Menschen, wohl zu merken, in Familien und Stämmen vereinigt (daher das erste Eigenthum mehr ein gemeinschaftliches war) anfiengen, das Feld im Schweisse ihres Angesichts zu bauen. Denn die angestrengte Arbeit eben machte ihnen das Mehrere und die Substanzen selbst eigen; ihre Persönlichkeit lebte und wirkte in den Dingen fort, die blosse Materie war in die höhere Form aufgenommen. Der Fleissige durfte sagen:

dies Thier, das ich eingefangen, gezähmt, in meine selbst erbaute Hürde eingeschlossen, ist nun mein, und auch diese, durch meine Hand umgegrabene und bepflanzte, Oberfläche ist es, mit ihren Pflanzen und Früchten, weil ich sie mir so, durch meine Arbeit, erworben; diese und die Form ist das Höhere (zuerst eben auch das Werthvollere) wovon Ihr, ohne diese meine Arbeit zu vernichten, und so mein Recht zu verletzen, die Substanz vorerst nicht wieder ablösen könnt. — Uebrigens verstand es sich hiebei von selbst, daß ein solches Recht zuerst nicht weit über die Gränze der möglichen Bearbeitung und Schützung hinausgehen konnte, daß man Fluß und Meer, Wald und Gebürg, mit seinen edlen Steinen und Metallen, als freies, oder als Gemeingut des Volks (Regalien später) ansah, und daß zur Sicherung des Stammbesitzes auch Verträge mit den Nachbaren nöthig wurden. Im Ganzen jedoch entstand durch Occupation, Formation, und durch den fortwährenden Besitz und Gebrauch selbst (Usucapion) das gute Recht des eignen Heerdes. Das Recht ward ein reales, senkte sich in die Sache gleichsam hinab, und diese ward (nach Kant) der Person wie verpflichtet, und blieb es; sie weigert sich nun, Andern zu gehören, oder das Recht weiset, als ein die Sache begleitender Genius, jeden fremden Besitzer an den ersten zurück. — Und einmal begonnen, konnte durch die fortgesetzte Arbeit der Generationen der Grund- und

Heerden- und Metallbesitz unaufhaltsam sich vermehren, und so erblicken wir nun Ritterschlösser und städtische Palläste, die von aller Pracht der Erde glänzen, über die Hütten der Armen, deren Kinder nach Brodt schreien, stolz emporragen und — durch Gesetz und Recht geschützt da stehn. Denn also hat es der Weltlauf zuerst gefügt. Stärkere, zahlreichere Familien bearbeiteten mehr des Landes, und vergrößerten ihre Heerden; die natürlichen Erwerbungsarten, die Accessionen, Alluvionen, die Erndten u. s. w. waren ungleich; das Glück, die Kriegsbeute, der Fleiß vertheilten die Güter in den verschiedensten Loosen. Und freilich wirkten List und Gewalt mit ein! — unbemerkt, oder im Lauf der Zeiten wieder vergessen; so blieb im Ganzen, wo nicht das Unrecht klar am Tage lag, oder in all zu frischer Erinnerung fortbrannte, der ursprüngliche Rechtstitel vorausgesetzt, und der Besitzstand durch das spätere bürgerliche Gesetz nun als Eigenthum geheiligt. Jeder ward, bis das Gegentheil erwiesen, für einen guten Inhaber gehalten, und — glücklich also nun die Besitzer! glücklich sie selbst, und geschützt und geheiligt ihr Recht für die Ruhe der Staaten, für den Fortschritt zum Besseren. Doch auch das erste Menschenrecht muß billig dem Staate heilig seyn, und wie hoch also der Besitzstand geachtet werde, so sollte doch auch im Staate kein Mensch so leicht wieder untergehn — Hungers sterben, weil er das Unglück hatte, zu spät gebohren zu werden, als die Thei-

lung der Erde vollendet war. Somit scheint gegen das absolut ausschliessende Eigenthum ein Recht auf Erhaltung des Lebens zu streiten, woraus Eschenmayer in seinem Naturrecht sogar ein Recht zu stehlen herleiten will — wie auch nach den Volksbegriffen die Entwendung von Lebensmitteln in der äussersten Noth, für den Hungernden, oder dessen Weib und Kind, kein grosses Unrecht ist. In solchen äussersten Fällen aber wäre das Stehlen dann auch kein Stehlen mehr zu nennen, und das Wahre ist, daß ein solcher Fall in der bürgerlichen Gesellschaft ein unerhörter seyn sollte; — daher sie ein Recht der Armen auf Erhaltung ihres Lebens auch anerkennt, durch Zwangsgesetze geltend macht, und dies im Allgemeinen gewiß mit Recht, sofern sie ihren Schutz des status quo unstreitig an vernünftige Bedingungen, wie es diese ist, wird binden, überhaupt Gesetze wird geben können.

Nach dieser Begründung des Eigenthumsrechts überhaupt haben wir seine Wirkungen, und näheren Bestimmungen, so wie die übrigen mit ihm zusammenhangenden Realrechte, in Kürze zu erörtern. Zuvörderst aber wird das Eigenthum, nach seinem oben festgesetzten Begriff, als ein dauerndes, in der Person wurzelndes Recht gedacht, woraus sich ergiebt, daß es nur durch den (von Andern unverschuldeten oder zufälligen) Untergang der Sache, oder durch eine freie Handlung des Ei-

genthümers selbst (Verlassung, Veräusserung u. s. w.) oder durch seinen Tod wieder aufhören könne. Oder es reicht über den wirklichen Besitz noch hinaus, und die verlorne, vergessene, geraubte Sache bleibt, wenn gleich nicht physisch, doch rechtlich oder ideal, noch mein. Hierauf beruht das Recht der Zurücknahme, oder etwa zuerst der Zurückfoderung des Eigenthums, als ein Recht auf den Besitz, was auch schon von Kindern und Wilden anerkannt und geltend gemacht wird. Von der andern Seite aber hat freilich auch der Besitzer seine Rechte, wie wenn er die Sache in gutem Glauben, vielleicht gegen eine andre, an sich gebracht, oder als Miethsmann, Depositar u. s. w. Somit kann das Recht des Besitzes dem etwanigen Recht auf Besitz vorerst entgegenstehen, und zwar spricht eben der Besitz schon an sich und zuerst ein wenigstens präsumtives Recht aus. In pari causa melior conditio possidentis; quilibet, praesumitur bonus . . . Demnach liegt (nach bürgerlichem, wie natürlichem Recht) dem ein Eigenthumsrecht gegen den Besitzer Behauptenden der Beweis ob; er darf, im bürgerlichen Zustande insbesondre, nicht via facti zu Werke gehen (es sey denn, daß er den Räuber z. B. in flagranti ertappt hätte) sondern er muß eine Foderung oder Klage (actio) anbringen, und die Entscheidung des Richters abwarten. Auch stimmen die positiven Gesetzgebungen in ihren Grundsätzen über die gegenseitigen Rechte des Eigenthümers und des (redlichen) Be-

sitzers nicht ganz überein, indem das römische Recht z. B. dem Eigenthümer die Realklage der Vindication gegen jeden Besitzer einräumte, während die germanischen dem redlichen Besitzer wieder günstiger sind. Doch scheint jenes als das consequentere und mehr ausgebildete hier den Vorzug zu verdienen, da jeder billig dem andern Gewähr leisten muß, und dem posessor bonae fidei der Regreß an den Verkäufer u. s. f. übrig bleibt; so wie jenes strengere Recht auch den Besitz, als ein provisorisches oder präsumtives Eigenthum, durch seine Interdicte (retinendae, recuperandae possessionis, uti possidetis u. s. w.) wieder zu schützen wußte, welche ganze Lehre, wie man sieht, mit der von den Klagen und Foderungen zusammenhängt. Besondre Rechtsfragen sind hier noch die über den Genuß der Früchte eines redlichen Besitzes, über die verwandten Kosten u. s. w. — Ueberhaupt aber ist, wie oben aus dem allgemeinen genetischen Gesichtspunkt schon gezeigt ward, die Sicherheit des jedesmaligen, nicht ganz notorisch fehlerhaften Besitzstandes für die Ruhe des bürgerlichen Lebens von entschiedener Wichtigkeit, womit auch politische und völkerrechtliche Interessen zusammenhangen, wie z. B. beim Verkauf der Domänen unter einer fremden, usurpatorisch genannten, Regierung; und hierin gründet sich, im nun geordneten bürgerlichen Zustande, das aus längerem Besitz entspringende Recht der Verjährung oder Präscription — von undenklicher, oder bestimm-

ter Zeit, gewöhnlich von 50 Jahren als der Zeit einer Generation, so wie auch die Präclusion der öffentlich aufgerufenen Ansprüche nach gewisser Frist, von Jahr und Tag z. B., u. s. w. — So kann die allgemeine Usucapion als ein Sieg des persönlichen und idealen Rechts über die Verwickelungen des blos realen und geschichtlichen angesehen werden, welche aber auch, bei einmal gesichertem Recht, und dessen Uebertragung von Geschlecht zu Geschlecht, selbst immer seltener werden sollten.

Um noch von den Gegenständen des strengeren Eigenthumsrechts Einiges weiter zu bemerken, so bezieht es sich, als solches, zwar hauptsächlich auf eigentliche Sachen: Grund und Boden, Häuser, Thiere, Dinge aller Art, die, als körperliche, bestimmt als Diesem oder Jenem angehörig zu erkennen sind, oder auf Foderungen, die selbst wieder auf Sachen Bezug haben. Nun aber giebt es auch ein geistiges Eigenthum — an Kräften, Kenntnissen, Talenten, und so begreiflich wieder an den sinnlichen Producten derselben, welches zu besondern Rechtsfragen hinsichtlich der Nachfertigung Veranlassung gegeben hat; — denn das erste Product selbst bleibt begreiflich Eigenthum des Producenten, sofern er nicht etwa die Materie, das Gold oder Silber z. B., unrechtmässigerweise an sich gebracht hätte. Das Nachbilden also betreffend, so ist zuvörderst in Hinsicht der Werke der Kunst, der ge-

meinen, wie der schönen, nicht abzusehen, wie solches sollte verboten seyn können, da der Nachbildner gleiche, oft grössere, Mühe hat, und ihm der freie Gebrauch seiner Kräfte doch zustehen muß — sofern er nämlich im rechtlichen Besitz des Originals, der Materie seiner Copie u. s. w. ist. Der Freiheit des Gewerbes scheint das Recht doch im Allgemeinen das Wort zu reden, und auf das Nachbilden und Nachahmen beruht überhaupt die ganze Cultur des Menschen, der nach Aristot. ein *ζῶον μιμητικωτατον* ja ist! Ebenso wird es allgemein für erlaubt gehalten, eine Rede, ein Gedicht, eine wissenschaftliche Behauptung nachzusprechen, sofern man sich nicht selbst zum Urheber derselben macht, was als ein Plagium zu misbilligen wäre. Auch von einer Handschrift eine Abschrift zu nehmen, wird in der Regel für unbedenklich gehalten, wenn es nicht etwa bei der Mittheilung ausdrücklich untersagt ward. Aber ein gedrucktes Buch — mit eignen Lettern und Druckerschwärze auf eignes Papier, durch eigne Arbeit — nachzudrucken, wird dieses mit einem Male unrecht seyn, und woher käme der Buchdruckerkunst plötzlich solche magische Kraft? Allerdings haben sich an sie grosse Interessen, wissenschaftliche und industriöse, geknüpft, die Berücksichtigung verdienen, und deren Verletzung gewiß nicht ohne Grund so allgemein als ein inhonestum quid betrachtet wird. Aber ist sie auch im strengeren Sinn ein Unrecht, und als solches durch Zwangsgesetze zu verbieten?

Die Ansicht Kants, nach welcher der Nachdrucker als ein unbefugter und unredlicher negotiorum gestor anzusehen seyn sollte, hat man untreffend gefunden, indem er vielmehr *sein eignes* (freies) Geschäft zu treiben behaupten wird. — Doch dem Verfasser und Verleger wird durch den Nachdruck *Schaden* zugefügt, indem ihnen ein Theil des möglichen Gewinns entzogen wird, und auch das Interesse der *Wissenschaften* wird dadurch gefährdet? — Aber jene Berechnung des *grösseren* Gewinns setzt eben als *ausgemacht* voraus, was noch in *Frage* steht: daß *nicht* nachgedruckt werde, noch werden dürfe, und wer heißt die Unternehmer diese Beschränkung der Freiheit Anderer in ihre Rechnung aufnehmen? Und was den Schaden betrifft, hat man hinzugefügt, so *schadet* ja auch (auf andre Weise) der tadelnde *Recensent* z. B., während er, wenn er Recht hat, unstreitig auch den Wissenschaften *nützt*, und dies meynt auch der Nachdrucker (auf seine Weise freilich) zu thun — durch seine wohlfeileren Preise, was gegen die Beförderung gehaltvoller Werke, und Abhaltung zu leichter Waare vom Markt (welches überdies problematisch ist) in die Wagschale zu legen ist u. s. w. Ueberhaupt darf kein blosses *Interesse*, selbst das der Wissenschaften nicht, *das strenge Recht* beugen, und von diesem also wird man sagen, muß hier, wie überall, *zuerst* die Rede seyn. Zwar liegt es in dem allgemeinen sittlichen und billigen Urtheil, daß der Verfasser und Verleger die Be-

kanntmachung des Werks an die Bedingung einer Entschädigung und Belohnung für die aufgewandte Arbeit und Mühe werden knüpfen dürfen, und so gelangt man zu der schon von Gundling, Pütter u. A. aufgestellten Idee eines, mit dem ganzen Publicum und jedem Käufer des Buchs abgeschlossenen, auf dem Titelblatt etwa vorgeschlagenen, freilich stillschweigenden, Vertrags, Kraft dessen der Käufer sogleich auf den Nachdruck Verzicht leisten müßte. Aber auch hier bleiben Ausflüchte übrig, und schon der Käufer, und noch mehr der Commodatar, oder sonstige Inhaber des Buchs, könnten einen solchen Quasicontract fast mit Lachen von sich weisen, ohne daß der Verkauf deshalb unterbliebe. Demnach wird man auf den allgemeinen Begriff eines persönlichen Unrechts überhaupt doch wieder zurückkommen müssen, wie dies u. a. auch in einer neuen Schrift über diesen Gegenstand von Neustetel (d. Büchernachdruck nach römischem Recht betrachtet) geschehen ist, der das Unrechtmässige eben darin findet, daß ein Andrer sich anmaaßt, die Verbreitung zu besorgen, die der Autor nur diesem Bestimmten überlassen wollte, wodurch er also die Persönlichkeit des Verfassers verletzt, der somit (nach römischem Recht) eine actio iniuriarum praetoria (aestimatoria) gegen ihn soll anstellen können u. s. w. Diese Ansicht mögte auch die einfachste und wahrste seyn, nur daß ein solches Recht (des Verfassers und Verlegers) durch ein bürgerliches Gesetz, wozu bei

den Römern noch keine Veranlassung war, zugleich ausdrücklich scheint sanctionirt werden zu müssen, weil sich die Sache nämlich doch nicht so ganz von selbst versteht, dem bürgerlichen und besondern Gewerberecht vielmehr angehört, was immer positive Bestimmungen erfodert. Denn wäre es ein reines Eigenthumsrecht, so müßte es auch auf die Erben übergehen, und auch auswärtige Nachdrucker wären Diebe, was doch Niemand leicht behaupten wird; so wie jener Vertrag zu stillschweigend und präsumtiv wäre, als daß er für einen strengen Rechtstitel sollte gelten können:— ein Beispiel unter vielen, wie durch den allgemeinen Willen, oder durch die Autorität des Gesetzgebers, dasjenige zu einem besondern bürgerlichen Rechte erhoben werden könne, was es im Allgemeinen, oder nach blossem Naturrecht, noch nicht bestimmt genug ist — vorausgesetzt nämlich, wie es hier auch der Fall ist, daß sich für ein solches Gesetz allgemeine sittliche, oder Gründe der Billigkeit angeben lassen. Auch ergiebt sich hieraus wieder die Schwierigkeit jener scharfen Trennung des Rechtssystems von der öffentlichen Moral; denn eben das sittliche Urtheil ist es, welches sich, unter den bestehenden Verhältnissen, laut und bestimmt gegen den Nachdruck erklärt hat, und dieses wird der Gesetzgeber hier als Norm annehmen dürfen, zugleich etwa (wie in England) das Privilegium auf eine gewisse Zeit beschränkend, wofür auch wieder Gründe streiten. S. weiter

Droste Hülshoff und Hegels Lehrbücher, und in dem letzteren auch die Bemerkungen über feineres und gröberes Plagiat, gegen welche Armseligkeit freilich keine Zwangsgesetze möglich sind, noch sich der Mühe verlohnen würden!

Das Eigenthumsrecht ist bis hieher als ein reines, oder unbeschränktes betrachtet worden, obgleich, wie oben bemerkt ward, alles auch wieder, durch die Verpflichtung des Bürgers gegen das Gemeinwesen, auf gewisse Weise beschränkt, oder bedingt heissen muß. Aber hievon noch abgesehen kann es auch auf andre Weise, und im engeren Sinn, beschränkt gedacht werden, woraus besondre dingliche Rechtsverhältnisse hervorgehen. Hieher gehört namentlich die sogenannte Emphyteusis (das dominium utile im Gegensatz gegen das directum, das Lehnsverhältniß, die Erbpacht u. s. w.) und die ihr verwandte Superficies. — Ferner kann das Eigenthum ein gemeinschaftliches einer Gesellschaft oder Corporation seyn, da die Rechte, Einkünfte u. s. f. dann nach Grundsätzen der Societätsrechnung zu bestimmen sind; es kann mit einer Dienstbarkeit (servitus) der Wage, des Wasserschöpfens, der Lichtfreiheit u. s. w. belastet seyn; so wie es endlich zur Sicherheit und bedingterweise hingegeben, oder verschrieben werden kann, als Faustpfand oder Hypothek, die man daher auch als dingliche Rechte betrachtet, ob sie gleich immer einen Vertrag voraussetzen, und in-

sofern auch dem Vertragsrecht angehören. — Aus diesen Verhältnissen geht, wie man sieht, eine Menge positiver Bestimmungen hervor, deren Andeutung hier übrigens genügen muß.

Wichtiger hingegen ist uns billig noch die Lehre von dem Uebergehen des Eigenthums nach dem Tode des Besitzers. Die Individuen und Familien wandeln an der ewigen Substanz der Dinge vorüber, und überlassen nach dem Naturgesetz ihre irdische Habe der Nachwelt. Es entsteht die Frage, wie dieses Uebergehen, nach allgemeinem oder ursprünglichem Recht, zu denken, und zu bestimmen sey? Nach Fichte sollte das Recht des Eigenthümers in der Sinnenwelt mit seinem Tode plötzlich erlöschen, und alle Bestimmungen über Erbschaften und Testamente lediglich positiver und politischer Art seyn. Uns jedoch ist das Recht überhaupt als ein mehr natürliches Verhältniß erschienen, unsterblich auf gewisse Weise, wie der Geist selbst; und nach dieser Ansicht dürfte also auch der ausgesprochene, oder vorauszusetzende, Wille des Sterbenden, soweit er selbst (nach den Gesetzen und dem Urtheil der fortlebenden Gesellschaft freilich) als ein vernünftiger und rechtlicher erscheint, nach seinem Tode noch als sein Recht zu ehren, zu vollziehen seyn. Ueberhaupt aber kann das Eigenthum übergehen: 1) nach einer gesetzlich bestimmten Erbfolge und Vertheilung (ab intestato); oder 2) nach dem letzten Willen (Zeugniß, Testament)

des Erblassers; 5) auf beide Weise zugleich, was aber nach römischem Recht z. B. unstatthaft war, obgleich in der Sache selbst kein Grund dagegen zu liegen scheint; 4) durch Erbverträge, die als solche die Präsumtion wider sich haben, wenn sie gleich unter andern Namen oft genug Statt finden mögen. Somit können wir uns auf die Betrachtuug der beiden ersten Successionsarten beschränken, die sich auf einander beziehend auch beide ganz einfachen und natürlichen Rechts seyn dürften, wie aus Folgendem näher erhellen wird. — Die Aeltern nämlich, die Gründer und Erwerber des Eigenthums, leben in ihren Kindern fort, welche, als die Miterwerber, auch die natürlichen und rechtmässigen Erber sind. Denn (wie bei den arbeitenden Ständen insbesondre zu ersehen, deren einfachere Verhältnisse die Sache am meisten aufklären) nicht der Einzelne allein ist im Allgemeinen der Erwerber, Erhalter, Mehrer der Güter, sondern die ganze Familie vielmehr ist es, woraus ein natürliches Miteigenthum, und so, durch die innige Verbindung der Glieder, ein natürliches Erbrecht hervorgeht. Insbesondre gilt dieses von dem rüstig mitarbeitenden Sohn (der daher im römischen Recht, nach der Idee der Personeneinheit, suus heres genannt wird) und von den Kindern überhaupt, welche den alten Vater und die alte Mutter pflegen und ernähren helfen — durch ihre Arbeit. So ist der Acker, das Haus, die Heerde, schon übergegangen in ih-

re Hände, und sie werden — im Naturstande, wenn man will — ihr Eigenthum gegen Jedermann zu behaupten wissen — mit einem Rechte, welches der Staat sodann als ein natürliches, gutes, wird sanctioniren müssen, und was daher nicht erst, (durch einen Umweg) als ein blos politisches darf deducirt werden. Ferner aber entsteht, wo mehrere Kinder sind, und von verschiedenem Geschlecht, da jedes etwa einen eignen Heerd zu bauen wünscht, die Frage nach der Theilung. Im Allgemeinen pflegen die Söhne, welche mehr arbeiten, und also erwerben, in der Familie, wie im Staate, auch wohl grössere Verpflichtungen haben, bevorzugt zu werden, welches sich bei den Ehebündnissen nachher wieder ausgleichen kann; aber freilich waren es auch die Söhne der Menschen, welche diese und andre Gesetze gaben, und auch diese Sache hat ihre zwei (oder mehrere) Seiten. Ebenso lassen sich für das Vorrecht der männlichen Erstgeburt Gründe anführen, wie daß der älteste Sohn längere Zeit für das Hauswesen arbeiten müßte, daß ihm vorzüglich die Sorge für die Erziehung und den Schutz der jüngeren Geschwister obliegt, der Wunsch des Hausvaters, das Ansehen, den Bestand seines Geschlechts für die Zukunft zu sichern u. s. f. daher sich diese Bevorrechtung der Primogenitur bei so verschiedenen Völkern wiederfindet, namentlich bei den germanischen, welche auch zum Theil noch daran festhalten. Aber auch für den jüngsten Sohn liessen

sich in andrer Rücksicht Ansprüche machen, wie er denn wirklich hie und da die Stelle, das väterliche Gut, behält, indes die älteren wandern, ihr Glück in der Welt versuchen müssen. Ueberhaupt jedoch scheint eine zu grosse Begünstigung des einen oder des andern durch ein allgemeines zwingendes Gesetz der natürlichen Freiheit und Gleichheit zu sehr entgegen zu seyn, wie eben jetzt ein neuer Gesetzvorschlag dieser Art in Frankreich den lebhaftesten Widerstand beim Volke findet, ja von der Pairskammer selbst ist verworfen worden. Reiche Majoratsherren bleiben oft um so ärmer an Geist, sind eben nicht immer die fleissigsten und tüchtigsten Bürger. Die Einrichtung bringt bösen Zwiespalt oft oder Kaltsinn in das innere Leben der Familien; gleichere Vertheilung der Grundstücke befördert Industrie, Cultur und Sinn für bürgerliche Freiheit. Freilich muß auch hier — die andre Partei gehört werden, und deren, besonders politische, Gründe, worüber weiter im Staatsrecht. — Wo ferner die Descendenten (und Ascendenten) fehlen, tritt, gleichfals natürlich, die Erbfolge der Agnaten nach gewissen Graden der Verwandtschaft ein, und erst, wenn mit dem Erblasser das ganze Geschlecht erlischt, wird sein Eigenthum, sofern er keine Verfügung darüber getroffen, begreiflich dem Gemeinwesen anheimfallen. — Und an diese natürliche Intestaterbfolge knüpft sich die testamentarische an, oder diese könnte auch als die er=

ste, gleichfalls natürliche betrachtet werden, wie das römische Recht namentlich jene: ein tacitum testamentum ex voluntatis coniectura nennt, und die L. I. der XII. tab. vorschrieb: uti paterfamilias . . . legasset, ita ius esto. Dies im Allgemeinen gewiß mit Recht — obgleich Platon (in den Gesetzen) den Testirer tadelt, daß er klüger seyn wolle, als das Gesetz, welches ohne Leidenschaft das Erbe vertheile; denn ohne Zweifel kann er (in manchen Fällen) wirklich klüger seyn, und Leidenschaft ist ihm auch sofort nicht aufzubürden. Wer kennt die (immer individuellen) Verhältnisse der Familie besser, als eben ihr Haupt und Vorstand? Ein Kind ist bedürftiger, als ein andres — vieles kann auszugleichen, nach Billigkeit so oder anders zu ordnen seyn. Diese Verhältnisse hat der sorgsame Vater auch für die Folgezeit ins Auge gefaßt; so ist es nur natürlich, daß er für die Anordnung derselben, für treue Diener, für die Armen, für das Gemeinwesen — Wünsche hegen könne, und sie ausspreche. Und dieser letzte Wille des Vaters wird den Kindern heilig, Andern aber und dem Staate gültig seyn müssen, sofern das Recht, wie das Andenken des Verstorbenen, ihn selbst billig überleben darf. — Freilich giebt es auch schwache und verblendete Alte, und böse Erbschleicher — und so kommt Platons Wort wieder zu Ehren, und der Staat hat auch seinerseits Recht, wenn er, zur Beglaubigung der

Thatsache und des freien Bewußtseyns, gewisse Formen der Testamente zuvörderst vorschreibt, dann aber auch überhaupt die etwa leidenschaftliche und parteiische Willkühr durch Bestimmung eines Pflichttheils für die Kinder (als Notherben) zu beschränken sucht; denn gänzliche Enterbung, oder gar zu ungleiche Theilung, behält immer die Vermuthung wider sich; der Staat aber ist über solche Leidenschaften erhaben, und bedenkt stets, so viel an ihm ist, die allgemeine und gleiche Gerechtigkeit. Und darum haben die all zu strengen und eigensinnigen Familienfideicommisse für den Staat ihre eignen Bedenklichkeiten — wie denn solche Familiengesetze, nach dem Zeugniß der Erfahrung, durch den grossen Umschwung der Dinge auch vielfältig umgewandelt, durchlöchert, wie man sagt, oder endlich ganz aufgehoben werden.

Weiter in diese Lehren einzugehen verstattet uns die Allgemeinheit der Betrachtung nicht. Nur dies mag noch bemerkt werden, daß die Erbschaft im strengeren Sinn nur die Güter, und dinglichen Ansprüche des Erblassers, diese aber auch ganz wie sie sind, betreffen, woraus hervorgeht, daß die blos persönlichen Rechte und Verpflichtungen mit dem Tode erlöschen, oder doch nicht als strenge Rechte und Pflichten übergehen können, während der, oder die eigentlichen Erben (verschieden von den Legatarien) mit den Gütern und dinglichen Rechten des Erblassers begreiflich

auch alle solche Verpflichtungen desselben — Lasten, Schulden, obschwebende Streitigkeiten über die Güter u. s. w. — (wie auch die Legate) zu übernehmen haben, sofern sie die Erbschaft anzutreten sich erklären, was ihnen, als freien Personen, auch frei stehen muß, so daß selbst die Kinder nicht streng verpflichtet seyn können, die das Vermögen übersteigenden Schulden der Aeltern zu bezahlen, weil ihnen dies in vielen Fällen entweder gar nicht, oder doch nur mit Aufopferung der eignen freien Persönlichkeit möglich seyn würde.

So ist nachgewiesen, wie das Recht (der Personen) in die Dinge eingehe, oder diese vielmehr den Personen aneigne. Aber Eigenthum und Besitz stehen (und standen ursprünglich) in einem lebendigen Verkehr — Uebergehen vom Einen zum Andern — mittelst Handlungen und Verträge, aus denen Foderungen hervorgehen, deren Erörterung also übrig bleibt.

III.

Theorie der Rechtsfoderungen und der Verträge insbesondre.

Rechtliche Foderungen sind Rechte einer Person, welche darauf gerichtet sind, daß eine andre etwas Bestimmtes leiste (gebe oder thue, auch wohl unterlasse) wozu diese aus irgend einem Rechtsgrunde verbindlich geworden ist. Sie heissen daher von der einen Seite iura in personam s. ad rem (sofern sie sich zuletzt wieder auf eine Sache beziehen, und ein ius in re zur Folge haben können) von der andern obligationes; diese Ansprüche nehmen im Staate sodann (im Verweigerungsfall) die Form von Klagen (actiones) an, und können auch hier erst bestimmter als Zwangsrechte geltend gemacht werden; denn weil es auf ein positives Thun oder Leisten der freien Person nun ankömmt, so ist das Rechtsverhältniß höherer Art, als bei der mehr negativen Beziehung auf das schon eigene Ding (was uns nämlich nicht wieder entwendet werden darf); die Entscheidung kann bei den Ansprüchen auf freie Thätigkeit schwieriger erscheinen; es wird auf ein gewisses Maaß, auf bestimmtere Formen ankommen, welche eine schon mehr ausgebildete bürgerliche Gesetzgebung voraussetzen. — Alle solche Ansprüche aber (auf ein Geben oder Thun) entstehen aus irgend

einem Handeln der sich dadurch eben verpflichtenden Person, oder aus etwanigem Unterlassen und Verweigern einer Pflicht, deren Entstehung und Grund nachgewiesen werden kann, was also zuletzt wieder auf ein früheres Handeln zurückführt. Dieses nun kann entweder ein freier Vertrag, überhaupt eine nicht verletzende Thätigkeit seyn, oder aber eine solche verletzende, die selbst wieder entweder absichtslos, oder absichtlich seyn kann. Omnis obligatio vel ex contractu nascitur, vel ex delicto. Gaius Instit. III, 88. wo delictum im weitesten Sinn zu verstehen ist, und also culpa, dolus und delictum im engeren Sinn unter sich faßt. Anhangsweise nennt das römische Recht, als Quellen von Foderungen, noch varias causarum figuras, die jedoch auch unter allgemeine Begriffe werden zu bringen seyn. Hier indeß wird es genügen, die allgemeinsten Grundsätze des Vertragsrechts, und des Rechtes auf Schadensersatz, mit Andeutung des damit zwar verwandten, jedoch erst im öffentlichen Recht weiter zu verfolgenden, Strafrechts zu entwickeln; wobei wir nach der gewöhnlichen und natürlichen Ordnung mit der Theorie der Verträge den Anfang machen.

Ueberall nämlich, wo Menschen gesellig mit einander lebten, war mit der ersten Bemächtigung und Bildung der Natur auch eine Uebereinkunft, Verabredung, Vertrag nothwendig verbunden, und unsre obige Theorie des Eigenthums war also

nur eine Darstellung des ersten Moments desselben; denn nur durch Verträge konnte es sich befestigen; über die eroberte und gebildete Natur, die zuerst noch oft ein Gegenstand des Streites war, sollte ein allgemeiner geistiger Friede (pax, pactum) sich ausbreiten. Das Recht ist überhaupt, weil es dem handelnden Menschen angehört, ein werdendes, sich bildendes, es erhebt sich von seiner ersten unmittelbaren Realität in die höhere Region des Idealen; die freien Handlungen der Menschen bilden die Sphären ihrer rechtlichen Beziehungen immer lebendiger in einander ein. Aus den ersten Rechten (der Persönlichkeit und Arbeit) entwickeln sich neue Verhältnisse ins Unendliche fort, und die hierüber abgeschlossenen Verträge nehmen mit der Erweiterung der Cultur vielfache Charaktere und Formen an. Suchen wir also vor allem den Begriff eines, strengere Rechte bestimmenden und begründenden, Vertrages sorgfältig zu entwickeln, damit auch hier das Recht zwar strenge, die Strenge aber auch selbst wieder rechtlich sey.

Man versteht aber überhaupt unter Vertrag (contractus) im strengeren juristischen Sinn, und im Gegensatz gegen blosse Verhandlung und einzelnes Versprechen, eine durch gegenseitige, und gegenseitig angenommene, freie und bewußte Willenserklärung entstehende Bestimmung oder Veränderung eines endlichen, objectiven Rechtsverhältnisses, unter Bedingung der sittlichen sowohl, als physischen Möglichkeit derselben, oder kurz:

ein solch gegenseitig gegebenes und angenommenes Versprechen. Die genauere Analyse ist in folgenden nothwendigen Erfordernissen eines rechtskräftigen Vertrages enthalten: 1) der Wille muß von beiden Seiten ein freier, selbstbewußter, seyn, oder mit andern Worten: nur besonnene, vernünftige und mündige Personen können als solche rechtskräftig contrahiren, nicht also Kinder, Wahnsinnige, Berauschte u. s. f.; so macht auch physischer oder psychologischer Zwang den Vertrag mit Fug ungültig, auch wohl ein wesentlicher oder unvermeidlicher Irrthum; 2) der Wille muß von beiden Seiten gewiß seyn, und beide Willen müssen gleichzeitig über denselben bestimmten Gegenstand übereinstimmen, selbst da, wo nur von der einen Seite (wie bei der Schenkung) eine Leistung versprochen ist. Ob aber dieser con-sensus durch eine Handlung (re) oder durch Worte, oder Schrift ausgedrückt wird, kann keinen wesentlichen Unterschied machen; ja in gewissen, doch seltenen, Fällen wird selbst eine stillschweigende Zustimmung (qui tacet, consentire videtur) dürfen angenommen werden; die Distinctionen des römischen Rechts zwischen strengerem contractus und pactum (nudum oder vestitum) zwischen benannten, unbenannten und Consensual-Contracten u. a. scheinen daher der Form, die doch nur dem Zweck oder Wesen dienen soll, fast zu viel einzuräumen. Die Hauptsache ist, daß die Willenserklärungen constiren, und über die gegenseitigen

Leistungen gleichzeitig zusammentreffen; daher die Symbole, wie der Handschlag, oder das Handgeld, der nexus per aes et libram, die Zerbrechung der stipula bei den Verbalcontracten, nach den verbis praescriptis, und andre solche Gebräuche, welche alle die Bedeutung haben, die Gleichzeitigkeit der ernstlich gemeynten Entschlüsse auszudrücken, wodurch der Vertrag abgeschlossen (obgleich noch nicht vollzogen) ist, und die Rechte von beiden Seiten erworben werden. 3) Der Gegenstand des Vertrags ist überhaupt eine Leistung oder Handlung der Paciscenten, die entweder auf ein Geben, Uebertragen einer Sache, oder auf ein Thun (oder Nichtthun) im engeren Sinn gerichtet seyn kann; dieser Gegenstand muß freilich vor allen Dingen physisch möglich seyn, und ein Gimpel, der etwa versprochen, den Mond für ein Stück Geld vom Himmel zu holen, darf deshalb freilich nicht verklagt, oder geängstigt werden; sodann soll er, der Art und Grösse nach, so wie in Hinsicht auf Ort und Zeit der Leistung, überhaupt in allen wesentlichen Punkten, genau bestimmt seyn — daher das sogenannte pactum de contrahendo doch irgend einen bestimmten Inhalt haben muß, um ein Zwangsrecht zu begründen; auch ist der Gegenstand des strengen oder eigentlichen Vertrages überhaupt ein endlicher, begränzter, und der Bund der Ehe (s. oben) der staatsbürgerliche Vertrag u. a. sind daher wenigstens keine gewöhnlichen oder gemeinen Verträge, weil sie theils an sich nothwendig, theils

auf ein Höheres und Unendliches gerichtet sind — doch giebt es auch hier Uebergänge, wie unten bei der Eintheilung der Verträge erhellen wird; endlich muß der Gegenstand des Vertrags auch sittlich möglich seyn, und die Regel: pacta sunt servanda ist nur unter dieser Bedingung absolut — daher z. B. keine servitus pactitia darf zugegeben werden, und der Bandit, der sich eines Besseren besinnt, nicht verpflichtet ist, das angewiesene Opfer zu fällen; wie sollte auch, was an sich und ewig unrecht ist, durch irgend eine nichtige Verabredung nun zufällig und in der Zeit recht, oder ein Titel von Rechten werden können?

Einen nach diesen Bestimmungen gültig abgeschlossenen Vertrag nun auch zu halten, das allerdings fodert von uns die Gesetze gebende Vernunft. Wahrhaftigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst ist Grundpflicht, jeder hat einen Vertrag mit sich selbst geschlossen, der durch alle seine Worte und Thaten folgerichtig hindurchwirken muß, so daß auch die künftige That dadurch bestimmt sey, und man, was man heute wohl erwogen nun will, auch morgen noch wolle, und ins Werk richte. Ein Mann, ein Wort. Lüge und Unbestand zerstören die Welt und sich. Indem, nach meiner Willenserklärung, ein Andrer seinen Willen entäussert, sein Recht (in der Vorstellung) gegen das meine austauscht, ist dieses in seiner Vorstellung schon das seinige geworden, und ich

raube ihm also sein Recht, indem ich einseitig zurücktrete; denn schon die getäuschte Erwartung, die zunichtegemachte Ueberzeugung, die gefährdete Rechtsgewißheit ist eine Verletzung, auch abgesehen von allem sonstigen und realen Schaden. Der Wortbrüchige wird daher leicht verachtet; sein Versprechen zu brechen ist ein Sich-Widersprechen, man hat sich selbst durch sein Wort gebunden, und muß von dem Andern also, welcher allein dazu das Recht hat, erst wieder davon entbunden seyn. So urtheilen selbst Kinder; ja auch unter Feinden wird das Wort heilig geachtet; Regulus hatte es gegeben, und lös'te es nach Römerbeschluß durch seinen Tod.

So entschieden aber das sittliche Urtheil über die Gewissenspflicht der Treue, und über die Häßlichkeit des Wortbruchs ist, so hat die Nachweisung eines Zwangsrechts auf Erfüllung der Verträge dennoch seine eigenthümlichen Schwierigkeiten; denn die Vollziehung ist eine Thätigkeit des an sich Freien, und diesen, der sich eines Andern besinnt, zwingen, und den Willen selbst als ein Ding gleichsam behandeln, binden zu wollen, scheint etwas Hartes zu haben, besonders wo der Vertrag auf ganz persönliche Leistungen gerichtet ist. Diese Schwierigkeiten waren es, welche Fichten (der überall die Rechtslehre von der Sittenlehre trennen wollte) zu seiner neuen, etwas seltsamen Theorie Veranlassung gaben, die er zuerst in seinen Beiträgen u. s. w. aufstellte, und auch

nachher in seinem Naturrecht im Wesentlichen beibehielt. Indem er nämlich die Gewissenspflicht des Worthaltens begreiflich anerkannte, läugnete er zugleich ein blos natürliches Zwangsrecht auf Erfüllung, wobei er das Daseyn des Vertrages von der Leistung abhängig machte, so daß vor derselben nur Gott sollte wissen können, ob ein Vertrag da sey, oder nicht; das Recht, seinen Willen ändern zu dürfen, sollte ein unveräusserliches seyn; würde A. den seinen vor der Leistung ändern, so sey kein Vertrag gewesen, und B. hätte sich in seinem Glauben also geirrt; würde er in dieser irrigen Voraussetzung etwa schon geleistet haben, so sey das Recht doch nicht übergegangen, und die Sache oder Arbeit bleibe also sein, er könne jene demnach vindiciren, und für diese Entschädigung fodern, oder — den sich Weigernden mit Krieg überziehen. So nach blossem Naturrecht. Weil nun dies aber nicht hinreiche, so werde es darauf ankommen, eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung zu treffen, wodurch Zwangsgesetze ausführbar werden, eine solche sey der Staat, ohne welchen kein rechtliches Verhältniß unter Menschen möglich sey, weil Niemand sich gutwillig zwingen lasse, und weil das Zwangsrecht sonst leicht über seine Gränze hinausgehen werde; demnach, weil jene Veranstaltung nothwendig sey, gebe es ein Recht, Andre zu nöthigen, den Staatsvertrag einzugehn, weil sonst überall Krieg, oder Besorgniß des Krieges seyn werde u.

f. f. Man vergleiche die sinnliche Darstellung dieser Theorie (in den Beiträgen) mittelst vier concentrischer Kreise, welche (von Aussen nach Innen) die vier Gebiete des Gewissens, des Naturrechts, der Verträge überhaupt, und des bürgerlichen Vertrags insbesondre bezeichnen, so daß „die höheren Gerichtshöfe unsichtbar ihr Gebiet durch die Felder der niederen durchführen", und der Mensch sich nun „von dem Mittelpunkt nach dem Umkreis soll zurückziehen dürfen, ohne jedoch aus dem allgemeinsten Gebiet (des Gewissens) je herausgehen zu können." Gegen diese sonst scharfsinnige Theorie dürfte jedoch, abgesehen von der Gewalt, die der Sprache widerfährt, noch Manches zu erinnern seyn. Wenn nämlich die Verträge überhaupt nicht schon strengere Rechte sollten begründen können, woher käme dem Bürgervertrag plötzlich diese Zauberkraft? Der Vertrag darüber, daß die übrigen Verträge zu halten, gilt selbst nur, wenn die Verträge überhaupt schon vorher und an sich Kraft haben, und wie, wenn man sich etwa darüber vertrüge, daß die Verträge nicht eben nothwendig zu halten seyen? Dieser Vertrag widerspräche sich selbst; jener aber versteht sich von selbst, oder ist ein blos allgemeiner Ausdruck, ein Axiom, das auszusprechen kaum einmal nöthig ist. Mithin muß ein strenges Vertragsrecht ganz allgemein und an sich gelten, oder der aus dem Staatsvertrage abgeleitete Zwang wäre auch selbst noch kein rechtlicher. Nach jener Theorie würde der Bürger

wieder sagen können: ob ich meinen Bürgervertrag selbst halten werde, weis in diesem Augenblick nur Gott und ich selbst; ich will ihn aber eben nicht halten, und hebe also, Kraft meines Menschenrechts der Willensänderung, jenen allgemeinen Vertrag: daß die einzelnen zu halten sind, hiemit (ausdrücklich oder stillschweigend) wieder auf, und so hängt es nun von mir ab, ob ich diesen bestimmten — Kaufcontract z. B. halten will, oder nicht; ich will ihn aber nicht halten, und damit ist es gut, und Niemand kann mir streng rechtlich etwas anhaben, noch mich zwingen wollen. — So aber hörst du auf, Bürger unsers Staats zu seyn! — Was ich mir freilich muß gefallen lassen, nur daß ich auch in Ruhe möge abziehen dürfen! denn wißt es: ich habe mich in meinen Gedanken bereits auf das Gebiet des Naturrechts, wo keine positive Gesetze gelten, zurückgezogen, und so könnt Ihr euer Gesetz nicht einmal auf diesen letzten Fall mehr anwenden, ohne mir nach dem Naturrecht Unrecht zu thun. — Bei einer solchen Dialektik bliebe der Staatsverband ganz äusserlich und lose, der Krieg Aller gegen Alle drohte jeden Augenblick wieder auszubrechen. Eine mächtige Partei könnte jene Argumentation gebrauchen, wenn sie wollte, um sich methodisch vom Staate loszusagen, und die Schwächeren müßten sich dieses Spiel gefallen lassen, und obendrein den Verdruß haben, daß jene äusserlich, auf dem Gebiete des Naturrechts nämlich, sogar Recht hätten! Die ganze Lehre

von den vier Gebieten ist aber überhaupt viel zu topographisch und künstlich zu nennen, weil es in Wahrheit doch nur ein Rechtsgebiet giebt, das der Vernunft und des Gesetzes überhaupt, und man thut nicht wohl daran, dieses zu künstlich einzutheilen, und dem Menschen, der ohnehin nur zu geneigt ist, Ausflüchte zu suchen, dazu systematisch noch Anleitung zu geben.

Das Wahre in der Sache bleibt daher einfach dieses. Weil das Wort überhaupt heilig seyn soll, weil einseitige Willensänderung den andern Theil verletzt, und, zur Regel erhoben, alles Rechtsverhältniß, und alle menschliche Gesellschaft zerstören würde, so stand unter Menschen, die zu einem Recht erkennenden Bewußtseyn gelangt waren — im Naturstande, wie im Staat und unter den mehreren Staaten selbst — der Grundsatz fest: daß Verträge zu halten seyen, und eben darum auch der Bürgervertrag, und nicht etwa durfte umgekehrt dieser zuerst das Wort überhaupt heiligen. Und so mußte auch in der bürgerlichen Gesellschaft, und für alle Privatverträge, derselbe allgemeine Grundsatz, auf welchem sie selbst beruhte, natürlich beibehalten werden. Auch kann zugegeben werden, daß gerade die streitigen Fälle über Vertragsrechte am meisten zur Knüpfung der Staatsverbindung auffodern mußten. Denn das Wort ist vieldeutig, und auch bei redlicher Gesinnung konnte eben über Verträge, Ansprüche auf Schadensersatz u. s. w. leicht Streit entstehen; so war es natürlich, daß

man sich, wie das noch im gemeinen Leben (das in den durch das Gesetz unbestimmten Fällen dem Naturstande zu vergleichen ist) alle Tage geschieht, nach einem Schiedsrichter umsah, und sich dessen Entscheidung unterwarf; ein Zwangsrecht ohne Richter hat nämlich überhaupt etwas Hartes, fast Gehässiges für die wirkliche Ausübung, weil das Recht unparteiisch, und Niemand Richter in seiner eignen Sache seyn soll; erst wenn ein dritter — redlicher — Mann entscheidet, man habe Recht, getraut man sich, gegen den Verweigernden etwa Gewalt zu brauchen, und auch dieses überläßt man immer lieber Andern und der Gesellschaft. In diesen einfachen Begriffen liegt so wirklich der Keim aller Staatsverbindung. Wo diese noch fehlte — mußte der Betheiligte sich freilich selbst helfen, wie er konnte, und hatte so wohl nicht Unrecht, wenn er, in evidenten und dringenden Fällen, den von einem Andern deutlich ausgesprochenen Willen gegen ihn selbst geltend machte; — so wenigstens verfahren die Staaten, die unter sich noch im Naturstande leben, gegen einander, und glauben, darin Recht zu haben. Denn, kann der Betheiligte sagen, jene Sache war durch deinen eignen Willen in der Welt des Rechts nun mein, so wie diese andre durch meinen Willen dein geworden, und so nehme ich mir also nur mein Eigenthum. So würde, wie es Einige wirklich versucht, das Vertragsrecht aus dem Eigenthumsrecht abgeleitet, denn das Recht,

sagt man, hat als eine res (incorporalis) schon gewechselt, und man darf also nur vindiciren; — indeß von der andern Seite umgekehrt das Eigenthum erst durch Vertrag entstehen sollte, in welcher Dialektik das Wahre dieses ist: daß beides (Eigenthum und Vertrag) sich gegenseitig voraussetzt, und daß alle Rechtsdeductionen zuletzt auf das ganze Wesen des Menschen selbst, auf seine Persönlichkeit, zurückkommen müssen; wonach auch andre Ableitungen des Vertragsrechts leicht zu würdigen sind: wie aus der Pflicht der Wahrhaftigkeit, aus der Occupation des vermeyntlich derelinquirten Rechts, aus der Nothwendigkeit der Wechselwirkung, aus der Sträflichkeit des Wortbruchs u. s. w. Im Allgemeinen aber mag noch bemerkt werden, daß, wo persönliche Leistungen im engeren Sinn, Arbeit z. B. oder Dienste überhaupt, versprochen sind, der Zwang zur Erfüllung die größte Härte haben, ja nicht einmal immer möglich oder zweckmässig seyn würde; und so zeigt es sich wieder, wie das allerstrengste Recht (des Zwanges) sich wirklich nicht immer so haarscharf bestimmen lassen werde — selbst im Staate nicht, wo man auch ohne Rücksicht auf Billigkeit und Milde nicht ausreicht, und der Mensch sonst leicht ein Wesen ohne Rechte seyn würde. Denn das eben ist das Wahre, Wesentliche, Göttliche im Recht, daß es sich nicht greifen, noch (eigentlich) wägen lasse. Oder die Themis mit der Wage ist eine Göttinn, die als bürgerliche Gerechtigkeit

nun freilich die Verträge an strengere Formen binden, und die aus ihnen entspringenden Streitigkeiten so mit möglichster Schärfe zu entscheiden suchen wird, während die Menschen im vorbürgerlichen Zustande allerdings gar sehr auf ihrer Huth seyn mußten — denn hier drang jeder gewiß auf Tradition, und gab wenig zum voraus, oder half sich, wo er lädirt war, durch Vindication, Compensation, oder sonst — via facti, bis später die ersten Verbindungen zur Sicherung der Rechte entstanden, und man sich etwa an den Vater, oder an das Oberhaupt des Stammes wandte, und sich von diesem Recht sprechen ließ. So konnte nun in jedem einzelnen Fall (des öffentlichen, wie des Privatrechts) mit Fug und Recht entschieden werden, wenn nämlich und weil dem Einzelnen bestimmter bewiesen werden konnte, daß er nach seinem eignen Willen gerichtet werde, und diese Entscheidung durfte sodann — Kraft allgemeinen und ewigen Rechts, ohne welches ja auch der Bürgervertrag nicht bindend seyn würde — auch endlich vollzogen werden. So urtheilt der gesunde Rechtssinn, und verehrt in Richterspruch und Vollziehung eine allgemeinere rechtliche Nothwendigkeit; und es darf somit auf jene dialecktische Ausflucht, nach welcher ein jeder nach Bequemlichkeit austreten, sein Rechtsgebiet wechseln könnte, weiter keine Rücksicht genommen, der vorliegende Fall vielmehr erst mit allem Recht erledigt werden. Nachher, wenn er seine Verpflichtungen er-

füllt, mag er austreten, wenn er kann — was freilich dem bürgerlichen Menschen nicht durchaus zu verwehren ist, weil auch der (einzelne) Bürgervertrag selbst kein absoluter oder ewiger ist, wie zu seiner Zeit weiter erhellen wird.

Als ein Resultat der Untersuchung, worin auch jene scharfe Ansicht Fichtes und andre ähnliche ihrem besseren Sinn nach anerkannt seyen, stehe uns also fest: der freie Rechtsvertrag ist überhaupt zu erfüllen, also jeder sonst gültige, also auch der bürgerliche, und eben dieser giebt zugleich, seiner Natur nach, allen besondern ihre ganze Kraft und Sanction durch die nähere Bestimmung, Anwendung und Vollziehung des allgemeinen Rechtsgesetzes, dem er selbst sein Daseyn, seine Gesetze, und seine Macht verdankt. Kraft jenes allgemeinen Gesetzes ist das Wort überhaupt heilig zu halten, also auch das Wort, welches dem Staate gegeben ward: nach seinen näheren gesetzlichen Bestimmungen die allgemeine Regel in jedem besondern Fall als gültig und verbindlich anerkennen zu wollen.

Nach dieser ausführlicheren Erörterung des Princips des Vertragsrechts können wir die besondern Lehren desselben nur in einigen Hauptzügen andeuten, welche sich zuerst auf die rechtlichen Wirkungen der Verträge überhaupt, dann auf die verschiedenen Arten der privat Verträge, endlich auf das Erlöschen der aus ihnen entspringenden Rechte beziehen werden.

Dem Princip zufolge ist nämlich, was die rechtlich strenge Wirkung des Vertrages zuerst betrifft, die Hauptrücksicht stets diese: daß der freie Wille des Contrahenten in seiner ganzen Bestimmtheit constire, damit er als durch und nach ihm verurtheilt sich erscheine; denn eben der Härte wegen, die darin zu liegen scheinen könnte, den Willen — wo er nicht offenbar und positiv Unrecht will oder thut — binden zu wollen, muß er sich selbst recht bestimmt gebunden haben, durch sinnliche Handlungen oder Symbole, und in gewissen Formen erschienen seyn, damit er wie nach dem Gesetz der Dinge, oder objectiv zu beurtheilen sey. Und selbst unter diesen Bedingungen scheint immer noch eine gewisse Härte durch, wenn man, nachdem man sich besonnen, und nun gern etwas Andres mögte wollen oder thun dürfen, dennoch soll gezwungen, seinen freien Willen stereotypisch soll werden sehen, besonders wieder in den ganz persönlichen und wichtigeren Angelegenheiten des Lebens; daher ein billiger Mann auch lieber von seinem strengen Recht abläßt, oder ganz absteht, wenn den Andern der Handel zu sehr gereut, daher die Bestimmung eines Reukaufs, die Verfügung eines Nachlasses bei der laesio ultra dimidium u. s. f. Und aus diesen Betrachtungen ergiebt sich allerdings doch auch das Bedürfniß genauer Formen, und gesetzlicher Bestimmungen darüber: welche Verabredungen als eigentliche Verträge gelten, und, als solche, Klagen sollen

begründen können, worauf sich eben die Distinction des römischen Rechts bezog zwischen pacta, die nur eine natürliche, und contractus, die zuerst eine bürgerliche (strenge) Verbindlichkeit begründen sollten, bis man später wieder das pactum nudum und vestitum unterschied, und dem letzteren auch strengere Wirkung beilegte. Auf jeden Fall aber muß der bestimmte Wille über den bestimmten Gegenstand erweislich seyn, um diejenige Foderung zu begründen, die im bürgerlichen Zustande eine bestimmte Klage soll werden können. Und zwar giebt ein solcher Vertrag nun zuvörderst oder unmittelbar nur ein Recht auf die Handlung oder Leistung des Andern, ein ius in personam s. ad rem, und erst mittelbar und nach der Vollziehung ein ius in re, und eine actio in rem; welche Unterscheidung der Idee einer bürgerlichen Ordnung ganz entsprechend, und nicht etwa eine blosse Subtilität ist. D. h. der Promittent (der eine oder der andre) muß zu tradiren, oder überhaupt zu leisten, seinen selbst erklärten Willen auch selbst zu realisiren aufgefodert (oder gezwungen) werden, und darauf ist die Klage zu richten; nicht aber hat der Promissar ein Vindicationsrecht z. B. gegen einen Dritten, dem der Promittent etwa inzwischen die Sache übergeben hätte. Er hat, als Rechtstitel der nachherigen Erwerbung eines Realrechts, eine Foderung, welche darauf geht, daß er in den Besitz gesetzt werde, oder aber, wenn das Gesetz den dritten redlichen Besitzer etwa

schützen muß, von dem wortbrüchigen Promittenten Entschädigung erhalte, was auch in allen Fällen, wo der Gegenstand des Vertrags einen Geldwerth hat, also auch bei versprochener Arbeit, zugesagtem Dienst u. s. w. möglich ist, nicht aber, wo er etwas ganz Persönliches betrifft, wie bei einem Heirathsversprechen z. B., welches daher auch keine Zwangsrechte vernünftigerweise leicht wird begründen können; denn hier ist der Gegenstand zu groß, während beim Erbvertrage z. B. die eine Partei zur Zeit der Erfüllung gar fehlen würde. Somit bezieht sich das strengere Vertragsrecht in seinen strengeren Wirkungen mehr auf endliche und bestimmte Gegenstände, und dies auch in der Regel zwischen bestimmten Personen; d. h. die Wirkung des Vertrages beschränkt sich am häufigsten auf die Paciscenten selbst, wo nicht die Verbindlichkeit ausdrücklich auf die Erben ausgedehnt wird, oder die Natur der Sache, wie bei Hypotheken und andern Realverbindlichkeiten, ein solches Uebergehen der Vertrags-Rechte und Pflichten mit sich bringt.

Die Eintheilung, systematische Anordnung der mannigfaltigen Arten von Verträgen ferner ist unstreitig von der Natur und dem Inhalt derselben herzunehmen, und nicht sowohl von ihrer äusseren Form, oder von dieser doch nur, wiefern sie mit ihrem Inhalt in Verbindung steht. Eine solche von Kant gegebene objective Anordnung, mit welcher

die von Hegel im Wesentlichen übereinstimmt, hat Beifall gefunden, auf welche wir der Kürze wegen, und weil sich wenigere Schwierigkeiten hier darbieten, verweisen dürfen. Die allgemeinsten Gattungen bezeichnet Kant als wohlthätige, belästigte und zusichernde, Hegel als Schenkungs- Tausch- und Vervollständigungsverträge, wohin auch Pfand und Bürgschaft fallen. Sonst unterscheidet man auch wohl allgemein Uni- und Bilateralverträge, im engeren Sinn nämlich, denn im weiteren ist jeder gegenseitig. Unter jenen ist der eigentliche Schenkungsvertrag insofern merkwürdig, als er auch eine Klage soll begründen können, welches, wie hart es auch scheinen möge, dennoch unter Umständen muß zugegeben werden — wie der Donator wenigstens auf keinen Fall dem Donatar das schon angenommene Geschenk nach strengem Recht wieder in Rechnung wird bringen dürfen. — Eine andre, weniger gangbare, aber vielleicht nicht weniger praktisch nützliche Eintheilung der Verträge wäre die schon öfter angedeutete in solche, welche unmittelbar persönliche Leistungen, und solche, welche nur Sachen zum Gegenstande haben, sofern nämlich jene, wie das Dienstverhältniß aller Art, das Mandat u. a. weit höherer Art sind, als diese, welche überall genauer bestimmbar ebendaher auch strengere Zwangsrechte zulassen. — Endlich können mehrere Verträge sich unter einander verknüpfen, woraus sich die Unterscheidung der Haupt- und Nebenverträge, die übrigens bei-

de nach denselben allgemeinen Grundsätzen zu beurtheilen sind.

Die mehresten Privatverträge aber haben, als solche, einen bestimmten, zeitlichen Zweck, und die aus ihnen entspringenden Rechte können oder müssen daher auch wieder aufhören, und zwar entweder durch Handlungen der Contrahenten selbst, oder durch äussere Umstände. Jene sind vorzüglich: die Erfüllung des Vertrages, wobei die Leistungen sich begreiflich (nach den näheren Bestimmungen über Zeit, Ort u. s. w.) gegenseitig bedingen, und in gewissen Fällen durch Bescheinigungen, Liberationen u. s. w. bewiesen werden müssen; Rücktritt, wenn solcher im Vertrage selbst gestattet war; Dissolutivverträge, wie Compensation, Cession, Novation u. s. w. Zu diesen gehören: der Tod eines Contrahenten, wenn die Verbindlichkeit nicht etwa auf die Erben übergeht, und der Untergang der Sache, sofern er zufällig, unverschuldet ist, da sonst Ersatz kann zu fodern seyn. Doch können auch über den Zufall Rechtsfragen entstehen. Den Schaden, so lautet die Regel, trägt der Eigenthümer. Bei Kaufcontracten aber z. B., wo nicht gleich tradirt wird, kann die Frage entstehen, wer ist eben jetzt Eigenthümer? Vor der Tradition muß unstreitig der Verkäufer als solcher gelten, und also die Gefahr stehen, wenn die Uebergabe nicht etwa durch Schuld oder Willen des Käufers über die bestimmte Zeit hinaus verzögert ward, wogegen man sich daher durch

Verabredungen, und symbolische Traditionen zu sichern sucht. Die näheren Bestimmungen werden theils die Contracte selbst, theils die Gesetze an die Hand geben. Für grössere Objecte hat man ohnehin Versicherungsanstalten, welche den Einzelnen zum Theil gegen die Macht des Zufalls schützen.

So viel von den Verträgen, als der allgemeinsten Quelle der rechtlichen Foderungen, die aber auch aus andern Handlungen, sofern sie Verletzungen zur Folge haben, entspringen können, wenn diese nämlich auf den Willen des Verletzenden können bezogen werden, es sey nun als ein blosses Versehen, ohne Absicht der Beschädigung Anderer (Schuld oder culpa im engeren Sinn); oder als eine zwar absichtliche, aber sonst zu rechtfertigende (weil etwa nothwendige) Verletzung am Eigenthum vorzüglich — denn eine persönliche dieser Art kann ohne Zustimmung schon seltener Statt finden; oder endlich als absichtliche und zugleich widerrechtliche Beschädigung — Verbrechen, Unrecht, dolus. In allen diesen Fällen findet, weil in der Welt der Vernunft keine Beeinträchtigung der Rechte durch freie Handlungen eigentlich Statt finden sollte, eine nun also gerechte Foderung auf Wiederherstellung des status quo (so viel dies möglich) oder auf Ersatz, Vergütung, Abbüssung, ihren Platz, nach gewissen näheren Bestimmungen, die nun im Allgemeinen anzugeben sind.

Das Versehen, die zwar nicht absichtliche,

aber doch unvorsichtige Beschädigung also zuerst betreffend, so ist ja Pflicht — nicht etwa nur sich solcher Handlungen selbst zu enthalten, die Andern möglicherweise Gefahr drohen, wie des unvorsichtigen Feuerns z. B. — sondern auch über die uns angehörigen Dinge, Naturkräfte, Thiere u. s. w. zu wachen, damit sie Andern nicht durch unsre Fahrlässigkeit an Leib oder Eigenthum Schaden bringen. Daher, obgleich Niemand für den reinen Zufall verantwortlich gemacht werden kann, so doch selbst für die leichteste Schuld, besonders wo man, wie bei einer geliehenen Sache, allein den Vortheil hat, obgleich die Gränze zwischen blossem Zufall und kleinster Verschuldung oft schwer bestimmbar ist, so daß auch hier ohne Rücksicht auf Billigkeit, die den Schaden etwa zu theilen rathen würde, nicht leicht in allen Fällen wird Recht zu sprechen seyn. — In mehreren Fällen aber ist (nach dieser Stufenfolge des römischen Rechts) schon das leichte Versehen wieder gut zu machen. So hat der Eigenthümer allerdings für seine Gebäude, Brunnen, Wege u. s. w. einzustehen, und den durch seine Schuld erwachsenden Schaden zu ersetzen, auch wohl Brüche zu zahlen u. s. w.; eben so für seine Thiere, und die pauperies, die sie etwa anrichten, für die sie allenfalls, als hätten sie selbst ein Bewußtseyn, zur Strafe hingegeben werden (noxae dantur). — Von der weiten oder groben Schuld endlich heißt es nicht mit Unrecht, daß sie der bösen Absicht (dolus) gleich

zu achten sey; denn eine grobe Unvorsichtigkeit, wobei das Leben oder das Eigenthum Andrer muthwillig oder rücksichtslos aufs Spiel gesetzt wird, eine solche incuria des vernünftigen Menschen zeugt schon von einer Rohheit, oder von einem gewissenlosen Leichtsinn des Gemüths, welche in der Regel, ausser der ersetzenden, auch noch die strafende Gerechtigkeit auffodern.

Zu den zwar absichtlichen und verletzenden, nicht aber absichtlich verletzenden, vielmehr gut gemeynten Handlungen, aus denen gleichwohl Foderungen entstehen, gehören vorzüglich solche, wobei ein einzelnes Eigenthum angegriffen oder aufgeopfert wird, um ein allgemeineres, oder jenes selbst theilweise, zu retten, ein kleinerer Schade zugefügt wird, um einen grösseren zu verhüten, wie wenn bei Feuersbrünsten Häuser eingerissen, aus dem gefährdeten Schiff Waaren über Bord geworfen werden, was die Lex Rhodia de iactu veranlaßte, u. s. w. Offenbahr hat der Aufseher über die Löschungsanstalten, so wie der Schiffer Recht, wenn sie verfügen, was nöthig — von der sonst anzunehmenden stillschweigenden Einwilligung der Interessenten auch noch abgesehen. Zugleich aber versteht es sich, daß der Leidende nur pro rata leiden dürfe, woraus eben seine Foderung auf Entschädigung für den Rest an die Gesellschaft hervorgeht. Die (wie jene Lex Rhodia z. B.) aus dem Bedürfniß so häufig erst entstehenden positiven Gesetze bestimmen hier wieder das Nähere.

Endlich begründet die absichtliche Verletzung des (erkannten) Rechts, die böse, betrügliche, verbrecherische Handlung (oder Unterlassung) — der dolus oder das delictum — die strengste und evidenteste Rechtsfoderung, und zwar, wie ein natürliches Gefühl es anzukündigen scheint, nicht etwa nur auf Ersatz des äusseren physischen Schadens (was sich von selbst versteht) sondern auch, besonders wo jener sogar unmöglich geworden ist, auf Genugthuung anderer Art, auf Abbitte, Demüthigung — Busse, Strafe? Denn das Recht des Beleidigten ist durch die frevelhafte Verletzung, besonders wo sie seine Person, oder ein geliebtes Wesen — den Vater, oder den Sohn, oder das Weib seines Herzens — angeht, in seiner innersten Wurzel angegriffen, und das Gefühl einer solchen Unsicherheit und Nichtachtung des Heiligsten fast unleidlich. Giebt es also vielleicht schon ein ursprüngliches, natürliches Recht zu strafen, noch abgesehen vom Staate, und wenn nicht, wie würde es im Staate zu begründen seyn? Wenigstens soll die Strafe noch etwas andres seyn, als die Rache — der noch gährenden Leidenschaft, oder des persönlichen Schmerzes, dessen Recht oder Trieb fast keine Gränze kennt. — Und eben die Nothwendigkeit, diese Willkühr zu entfernen, diese Wildheit der Rache zu zügeln, und einer allgemeinen und leidenschaftlosen Gerechtigkeit unterzuordnen — so, durch eine öffentliche Macht, das Verbrechen um so gewisser zu bestrafen, und Recht

und Freiheit zugleich sicher zu stellen — diese Nothwendigkeit führte wieder zu der Gründung einer Verbindung, worin die Individualität als solche zurücktreten, und das gleiche (gerechte) Gesetz allein herrschen, und richten mögte.

So haben sich, bei der Entwickelung dieser wenigen Grundzüge eines natürlichen Privatrechts, überall schon Keime und Veranlassungen der Staatsverbindung wahrnehmen lassen; ja das ganze Privatrecht zeigte sich als vom öffentlichen abhängig, die bürgerliche Gesellschaft in gewisser Hinsicht schon voraussetzend. Auf diese mußten wir daher oft hinweisen, und konnten um so weniger von ihr absehen, als der Staat (im weiteren Sinn) überall auf irgend eine Weise, sey es auch nur als Familienband, schon *da ist*, wo Menschen mit lebendigeren Rechtsgefühlen gesellig zusammenwohnen. Die folgende Abhandlung des *öffentlichen* Rechts kann daher zugleich als eine weitere Ausführung der Rechtslehre überhaupt (aus dem politischen oder staatsrechtlichen Gesichtspunkt) betrachtet werden, und so wird es die nächste Aufgabe seyn, die natürliche *Entstehung* des Staats aus dem allgemeinen Rechtsbedürfniß im Zusammenhang mit dem Vorigen weiter nachzuweisen.

Zweiter Abschnitt.

Grundzüge

des allgemeinen öffentlichen, oder Staatsrechts.

Allgemeine Untersuchung

über

den Begriff des Staats, seine Entstehung und rechtliche Grundlage.

Das Recht, das ganze höhere Wesen des Menschen soll in der festen, mächtigen Verbindung, die wir die bürgerliche Gesellschaft (bürgen, Burg, Bürger) oder den Staat (status civilis, von cieo?) als den festen Stand, Zustand des Guten und Rechten nennen, gesichert werden, sich frei und freudig entwickeln und erweitern. Oder aus dem Anspruch des Menschen auf Recht und Vervollkommnung geht dieser Bund unmittelbar hervor, der somit, in seiner ganzen Wahrheit ge-

dacht, selbst ursprünglicher Zweck, und nicht etwa nur ein vorübergehendes Mittel ist. Ueberall nämlich ward uns in der Betrachtung der Rechte des Menschen, in der dreifachen Beziehung der persönlichen Verhältnisse selbst, des Eigenthums und der Verträge, das Bedürfniß einer solchen Vereinigung zur Sicherung der Rechte, innerhalb der Gesellschaft selbst, wie nach Aussen, bemerklich. Wir sahen feste Normen und Verabredungen, oder Gesetze, nothwendig werden; die Idee der Gerechtigkeit foderte in streitigen Fällen, und für die nicht blos rächende, sondern nach einem allgemeineren Gesetz strafende Bezwingung der Verbrechen insbesondre, einen dritten, unparteiischen, höher stehenden, Richter. Und nur in geselligen Verbindungen überhaupt, die von einer Seele belebt, durch dieselben Gesetze, für denselben Zweck geordnet seyen, kann, nach dem Ausspruch der Vernunft, wie nach dem einstimmigen Zeugniß der Erfahrung aller Zeiten, das höhere Wesen des Menschen sich entwickeln. Aus diesem allgemeinsten Gesichtspunkt also denken wir den Staat mit Recht als eine Verbindung zur Humanität, oder (nach Platon in den Gesetzen I) der Gott, der dem Minos und Lykurgos Gesetze gab, hatte nicht blos dieses oder jenes, was jeder nach seiner Ansicht darin finden mag, sondern die ganze Tugend der Bürger vor Augen. Das Princip, wie der Zweck des Staats, ist so ein ethisches und sociales überhaupt; dieses durchglüht alle menschli-

chen Verhältnisse so gewiß allgemein und nothwendig, als es ist, was es ist, das allgemeine Gesetz des Rechts, der Harmonie und der Liebe. Oder eine solche Verbindung — aus diesem Princip, für diesen Zweck — muß überhaupt doch gefodert werden, und wollte man sie etwa lieber die Kirche nennen, und als ein Bund höherer Art dem Staate gegenüber stellen, so dürfte man doch wieder fragen, warum eben zwei, so allgemeine, Verbindungen annehmen, und wie nun ihr Verhältniß, in einer noch allgemeineren also, bestimmen? Ohne jedoch über diese Fragen, die auf eine höchste und göttliche Ordnung der Dinge hinweisen, hier noch entscheiden zu wollen, bemerken wir, für die Angelegenheiten dieser Welt zuvörderst, im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wie der (von Einigen gefoderte) engere Begriff des Staats, als eine Verbindung zur Sicherung der strengen Zwangsrechte allein, doch nur insofern gültig, und auch praktisch werde seyn können, als er in seiner allgemeineren ethischen Beziehung wenigstens gefaßt und angewandt werde. Denn man kann die Begriffe zwar, nicht aber ebenso auch das menschliche Leben von sich selbst sondern. Die Handhabung des strengen Rechts ist wohl die erste Bedingung des Höheren, und insofern der nächste Zweck des Staats, aber damit doch noch nicht der ganze; und wenn man also, wie auch hier unsere Aufgabe ist, diesen engeren Begriff des Rechtsstaats besonders abhandelt, so geschieht

dies wieder, um die Idee des Rechts zuerst in ihrer ganzen Reinheit und Strenge darzustellen, nicht aber, als ob das Recht (auch das öffentliche) ein nur strenges, zwingendes und erzwingbares, wäre, sondern weil die edleren Früchte des Wohlwollens und der Liebe nur unter der Aegide der strengen Gerechtigkeit freudig wachsen und reifen mögen. So ist es die sittliche Idee selbst, welche diese strengere Sonderung des Strengen auch hier wieder gut heißt, ja anräth, so jedoch, daß sie den Bürger dieses strengen Rechtsstaats für eine höhere und schönere Bestimmung auch dereinst wieder zurückfodert. Wer mögte auch in einem, wenn auch noch so grossen und glänzenden, Zwinger nur leben wollen? wer ein Rad, eine Feder, oder des Etwas nur seyn, auch in der kunstvoll wirksamsten Maschine?

In dem so zulässigen engeren Sinn denken wir also den einzelnen Staat als eine irgendwie historisch und rechtlich begründete Verbindung eines ein Landgebiet bewohnenden Volks, als einer Einheit naturverwandter Stämme, zur Beförderung der inneren und äusseren Sicherheit aller seiner Individuen selbst, und ihrer aus den geselligen Verhältnissen entspringenden gegenseitigen Rechte. Diese Zwecke nun, Sicherheit und Rechtsentscheidung, können, wie wir im Allgemeinen wissen, nur durch nähere Bestimmung der natürlichen Rechte mittelst positiver und bürgerlicher Gesetze, und durch die Anwendung und Vollziehung derselben durch eine

(nöthigenfalls) zwingende Macht erreicht werden. Somit muß das verbundene Volk, besonders weil auch Ungleichheit der Erkenntniß, der Fähigkeit und des Willens sich früh bemerklich machten, und weil bei wachsender Grösse des Volks um so mehr ein Mittelpunkt der Kräfte mußte bestimmt seyn, jene gesetzgebende, richtende und vollziehende Autorität irgendwo concentrirt, lebendig dargestellt haben wollen, auf irgend eine Weise. Eine solche mit der höchsten Autorität der Gesellschaft beehrte und gerüstete, physische oder moralische, Persönlichkeit im Staat ist dessen Obrigkeit (magistratus, Regent, Regierung) — das redende Gesetz (nach Cicero) wie dieses die stumme Obrigkeit. Sie ist, in der Idee, eine, unwiderstehlich, nicht mehr verantwortlich, oder sie hat Majestät: — in der Idee, sagen wir, die sodann näher wird zu bestimmen seyn. Der einzelne Bürger aber heißt im Verhältniß zur Obrigkeit der Unterthan. In Wahrheit jedoch, oder in letzter Instänz, wie man sagt, kann der Mensch nur Gott, seinem Gewissen, und dem allgemeinen Gesetz unterthan genannt werden, und jener Gegensatz wird sich daher auch wieder in einer höheren Einheit wie gemildert auflösen müssen, weil die ewigen Gesetze der Vernunft selbst die allgemeinen Könige sind, denen zuletzt Alle gehorchen sollen.

Die allgemeine philosophische Staatsrechtslehre, oder die Staatswissenschaft in der strengeren Rechtsbeziehung (Dikäopolitik nach Krug) hat nun

vor allem das Rechtsfundament der Gewalt der Obrigkeit, und die gegenseitigen politischen oder öffentlichen Rechte und Pflichten der Glieder des Gemeinwesens zu erforschen, und die so begründete Idee des Rechtsstaates in ihren allgemeineren Zügen weiter zu entwickeln. Eine solche Forschung, und daraus hervorgehende philosophische, und, wenn man will, idealisirende Wissenschaft vom besten Staat aber ist, wie dem stillen Denker, so auch dem handelnden und gewissenhaften Bürger ohne Zweifel ein gerechtes Bedürfniß. Denn, um an die frühere allgemeine Bemerkung zu erinnern, der denkende Mensch will und soll im Staate wohl noch mehr seyn, als der nur beherrschte und geschützte Privatmann. Wie sein theuerstes Gut, seine Hausgötter selbst, geschützt seyen, was er dem Gemeinwesen, und was dieses ihm, schuldig sey, nach welcher Ordnung, und aus welchen Gründen er an der Gesetzgebung Theil habe, oder auch nicht, dies mögte er wissen, und als recht erkennen. Es ist wohl klar, daß nicht Alle auf gleiche Weise an dem grossen Werke der Gesetzgebung und Regierung Theil nehmen können, aber die Ordnung muß doch selbst als eine gute und gerechte erscheinen. Zum Reden, Lehren, Rathen scheint jeder ein natürliches Recht zu haben. Wie aber auch, und wem gebührt es, zum Befehlen? Woher das Recht, verbindliche, d. h. hier: durch Gewalt nöthigenfalls zu vollziehende Normen aufzustellen, anzuwenden, wirklich auszuführen? Der gute Bür-

ger, der, wie jener sterbende Sokrates, von den Gesetzen des Staats sich ganz beherrscht und eingenommen fühlt, wie von Zaubergesängen, gehorcht ihnen aus einem inneren und mächtigen Pflichtgefühl. Doch wissen und erkennen mögte er auch die Gründe dieser Pflicht, und sich seine Ueberzeugung selbst noch deutlicher machen. Und gewiß, und eben jetzt, dürfte nichts leicht gefährdender werden können, als ein mistrauisch ängstliches Umgehen, Verschleiern, Verwirren solcher Untersuchungen. Auch haben wir überhaupt ein besseres Princip, als das des blossen Zwanges, dem Niemand leicht vertrauen kann, ein geistig mildes, sittliches, somit offenes und freies, als das höchste aller Rechtslehre anerkannt. Um so ruhiger, freimüthiger und durch die Macht des Princips selbst geschützt mögen wir forschen, und das Ergebniß der Forschung aussprechen. Und welche durch ein gutes Recht starke und ihrer selbst gewisse Obrigkeit hat die freie Untersuchung der Wahrheit scheuen, wohl gar untersagen dürfen?

Und dennoch — ward eben diese, freilich tiefgreifende und folgenreiche Untersuchung nur zu oft verdächtig gemacht, und schon sehen wir — indem wir frei und nach menschlicher Einsicht über menschliches Recht nachforschen mögten — theils die Geheimnißvollen, theils die nur Mächtigen, theils die, welche beides sind, uns entgegentreten, und uns belehren, daß wir uns die Mühe der

Untersuchung — die man in so wichtiger Sache sonst nicht scheuen würde — fast ersparen können; denn — ein Wort von tiefem Sinn werden wir vernehmen, den es jedoch zu verstehen gilt — von Gott selbst komme der Obrigkeit ihr Recht und ihre Macht, und damit sey die Untersuchung vollendet, und zu gehorchen habe also nur sofort der Bürger, nach weiteren Vernunftgründen zu fragen (zu raisonniren) aber nun auch ferner nicht. Man beruft sich hiebei auf die Aussprüche unsrer heiligen Schriften, die jedoch selbst wollen verstanden und geprüft seyn — wie denn auch ein gelehrter König selbst, Jacob I von England, es nicht verschmähte, das Princip in einer eignen Abhandlung noch etwas weiter zu erläutern, wobei er namentlich das wichtige staatsrechtliche Theorem: seine Gewalt müsse unumschränkt seyn, durch das Argument, er habe sie substituarisch von einem absoluten Herrscher, von Gott, in guter Form zu beweisen suchte. Gegen den gelehrten König schrieben gelehrte, und auf ihre Weise philosophirende Puritaner; so ward der Streit theils ein öffentlicher gelehrter, theils ein mit Blut geschriebener politischer; der Ausgang beider ist in der Geschichte und Verfassung Englands zu lesen. — In neuerer Zeit hat man das göttliche Recht der Obrigkeit auch wohl ihre Legitimität genannt, ein Wort, was doch sonst einen andern Gedanken auszusprechen scheint. Doch — verba valent sicut nummi... Deutsch indeß heißt es Gesetzmäs-

sigkeit, Rechtmässigkeit (des Anspruchs oder der Herrschaft) und so wird es, um etwanigen Doppelsinn zu vermeiden, gerathen seyn, die deutschen Ausdrücke beizubehalten, da ein doppelsinniges Wort nur zu leicht den Sophismen Thor und Thür öffnet. — Abgesehen also von solcher Sprachwillkühr untersuchen wir weiter, was mit jener Behauptung von einem göttlichen Ursprung der irdischen Majestät vernünftigerweise könne gemeynt seyn. Daß die Idee des Rechts selbst, die des Staates also, der Obrigkeit also auch, wie alle Wahrheit und alles Gute überhaupt, zuletzt von Gott sey, und daß Kraft solch göttlichen Vernunftgebots auch der Obrigkeit Folge zu leisten sey, wird jeder willig zugeben. Weil jedoch Streit ist unter dem Monde, weil z. B. zwei Prätendenten oft um dies göttliche Recht der Herrschaft Processe führten, deren Urkunden mit dem Blute der Völker geschrieben sind, und weil diese, die doch auch von Gott sind, und sich auch legitim glauben (mit Recht!), oft dafürhielten, daß die göttliche Vollmacht überschritten ward, so entstand die natürliche Frage: warum, woher eben diese — Ordnung, oder — blutige Verwirrung? So wäre jene Vollmacht etwa zuletzt keine andre, als die allgemeine, die jedem Menschen mit seiner Vernunft selbst gegeben ward? Mögen die mehreren freilich sehr verschieden seyn — das Vorrecht der einen oder der andern müßte dennoch, scheint es, auf irgend eine Weise, begründet werden, sich beweisen

und bewähren, welches wieder nur dadurch scheint geschehen zu können, daß eine freie und friedliche Uebereinkunft getroffen, oder — ein großes Wort wieder, das wir bald weiter erklären werden — ein Vertrag geschlossen werde, dessen Zweck aber auch kein anderer seyn könnte, als dieser: daß nun wirklich, so weit es Menschen möglich, das göttliche Gesetz regiere, welches es, als ein solches, aber nur dadurch kann, daß es in die Ueberzeugung eines jeden frei aufgenommen, und dem Bürger vergönnt werde, aus erkannter Pflicht der Obrigkeit gehorsam zu seyn, welche ihre Gewalt von Gott hat; — von Gott, dem aber noch mehr zu gehorchen, als den Menschen allein, und sofern sie selbst die göttlichen Gebote übertreten würden, dieselben Urkunden lehren, die dem Kaiser zu geben vorschreiben, was des Kaisers ist. — Also — denn die Folge des so gefaßten Princips soll nicht verhehlt noch verschleiert werden — kein blos passiver, blinder, knechtischer Gehorsam, wie überhaupt nicht, so noch weniger gegen eine Gewalt, die der Menschheit heiligstes Recht mit Füssen treten würde; — wie denn die Menschen keine Heerde sind, oder der Fürst, wenn er bildlich auch ein Hirt der Völker genannt ward, der gute Hirt wenigstens, und nicht etwa der Wolf seyn soll in der Hürde. Kein blinder Gehorsam, sondern ein sehender — dem Gesetz, und der Obrigkeit, welche das gute Gesetz redet und vollzieht, worüber, wenn Streit entsteht,

freilich Niemand ein untrügliches Urtheil hat, was nicht zu ändern steht, und nur die (an sich auch nicht gefährliche) Folge haben kann, daß man wieder — zu einer friedlichen Uebereinkunft zurückkommen müsse. Somit hätten wir diese zweite, mit der wohlverstandenen ersten auch selbst verständlich vereinbare Ansicht: von der Begründung des Rechtes der Obrigkeit durch einen staatsbürgerlichen Vertrag, näher zu würdigen, was aber zugleich einen Blick auf die geschichtliche Entstehung und Fortbildung der Staaten erfordert, da, wenn solche Verträge factisch überall nicht nachzuweisen wären, die Idee selbst wieder aufzugeben seyn würde, indem man doch nicht wird behaupten mögen, daß das öffentliche Recht allererst noch — heute oder morgen — gebohren werden müsse?

Forschen wir dem allerersten Ursprung der Staaten und der Autorität in ihnen also nach, so belehrt uns die Geschichte, wie sich diese Verbindungen aus dem geselligen Zusammenleben der Menschen sehr früh, nach gewissen, theils allgemeinen, theils örtlichen Gesetzen, müssen entwickelt haben, und schon waren, bevor man sie selbst noch recht deutlich dachte, oder bestimmter beabsichtigte. So entstanden die frühesten Staaten unter Hirten und Ackerbauern — indeß blosse Jägervölker mehr wild umherschweifen mußten — schon einfach und natürlich aus dem Familienbande selbst. Der Stammvater eines unter seinen Augen zahl-

reich aufblühenden Geschlechts war zugleich der natürliche Lenker, Rathgeber und Richter desselben, und das etwa höhere Alter dieser Erzväter konnte ein solches Patriarchat schon bedeutsam machen. Die mehreren Stammväter aber, und ihre Stämme und Geschlechter (Brüder= und Schwägerschaften, Phratrien u. s. w.) waren unter sich zwar im Allgemeinen gleich an Würde und Ansehen, und der Ausdruck, der König sey der Vater, hatte auf diese Verhältnisse insofern keine Anwendung mehr. Zugleich aber bestimmte die Natur auch Ungleichheiten mancher Art, und bald ragten, durch das Glück begünstigt, oder durch Fleiß und überwiegende Weisheit berechtigt, hie und da größere und mächtigere Grundbesitzer hervor, an welche sich die übrigen und schwächeren willig anschlossen, in irgend einem Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung, und so bildeten sich die Patriarchate bald weiter als Patrimonialstaaten aus, worin jener Mächtigere eben durch den Reichthum und das Ansehn des Stammes, also auf gewisse Weise schon erblich, der Erste, Vorstehende, oder der Fürst hieß, so jedoch, daß die Vereinigung und Unterordnung eine sehr freie, und, wegen der ersten natürlichen Gleichheit, ziemlich lockere blieb, die noch immer viel von einer Privatverbindung für gewisse Zwecke, den Krieg insbesondre, behielt, und jeder nachher in seiner Familie oder seinem Stamm unabhängig und frei war: — woraus sich beiläufig auch ergiebt, wie die drei

sogenannten reinen Staatsformen in einem gewissen Sinn unstreitig gleich alt, natürlich und ursprünglich waren. Man vergleiche die neueren lehrreichen Untersuchungen über das älteste, griechische Staatsrecht insbesondre von Hüllmann, Tittmann, Wachsmuth u. a. Ueberhaupt mußten, unter besondern Umständen und für mancherlei Zwecke der Entwilderung und Cultur, sich überall auch bald festere Verbindungen unter den gleichen Stammhäuptern knüpfen. Insbesondre verbanden sie sich — nachdem die Eris die Welt entzweit — fester und absichtlicher gegen feindliche Menschen — Stämme und Völkerschaften — und übertrugen, wie die Natur der Sache es mit sich brachte, und noch alle Tage geschieht, Einem, dem Tapfersten, Klügsten, die Anordnung des Zuges, und die Anführung im Kampfe selbst, und dieser — unus ex populo — war nun der Führer (dux, Herzog) Fürst auch wieder, König (edler Abkömmling) u. s. w.; und — geschlagen war die Schlacht, und besiegt der Feind und sein Land erobert, so die Herrschaft des Volks über ein anderes begründet — das längste Schwerdt, das beste Recht; omnia validiorum. Durch solches — Recht oder Unrecht der Stärkeren, immer aber zum Nachtheil vorerst der Besiegten erweiterte sich also der Staat; — der glückliche und tapfre Führer stand mit dem Siegerkranze geschmückt, vor den Blicken der staunenden Menge da, und die Nächsten und Getreuen riefen ihn zu-

belnd als den würdigsten Heerführer und König, auch für die Zukunft des Volkes aus, und es huldigte das Volk dem glücklichen Krieger — und sein Siegerkranz verwandelte sich in eine glänzende Krone, die auf den Erben seiner Stärke und seiner Tugenden übergieng. Auch giebt der Starke die Gewalt nicht leicht wieder aus den Händen; wie im Feldlager, so auch wollte er im Rathe des Friedens die erste und entscheidende Stimme führen, und den Besiegten namentlich — vae victis! — gab er mit seinen Getreuen das härtere Gesetz. — Oder man sah sich in der Verwirrung bürgerlichen Streits nach einem klugen und gerechten Manne um, und übertrug diesem das Richteramt, wie die Meder dem Dejokes, der sich aber alsbald — in eine Burg zurückzog, mit Trabanten umgab, und sich König nannte — wie jüngst Napoleon, welcher tapferer Heerführer, und entschlossener Schiedsrichter zugleich war. So wiederholt sich die Weltgeschichte, und — geschieht nichts Neues unter der Sonne! Und zugleich hatten die unsichtbaren Mächte, die Stamm- und Landesgötter, sich der weltlichen Angelegenheiten angenommen, und (durch den Mund ihrer Priester) ihren Willen verkündigt, und diese, die untrüglichen Ausleger der göttlichen Mysterien, verbanden sich mit den Tapfern und Rechtserfahrnen; — sie verbanden sich, oder — sie stritten um das Primat, und die Völker harrten der verhängnißvollen Entscheidung! — Gesellige Anlage also über-

haupt, Bedürfniß gegenseitiger Hülfe und Cultur, Nothwendigkeit festen Zusammenhaltens gegen den äusseren Feind, wie gerechter Entscheidung inneren Streites, Ehrfurcht endlich für höhere sittliche und religiöse Mächte — die kräftigen Triebfedern, welche die Menschen in Familien, Stämme und kleinere bürgerliche Gesellschaften vereinigten, die durch Abkunft und Sprache ursprünglich schon gleichartig, oder durch Wanderungen und Kriege künstlich und gewaltsam in einander gedrängt, in der Folge in grössere Systeme zusammengiengen. So bildeten sich die eigentlichen Staaten: die Monarchien also, durch vorherrschendes Ansehen oder durch Wahl, sodann im Laufe der Zeiten erblich; und zwar bald theokratischer und despotischer sich gestaltend, wie bei den sinnlicheren Orientalen, welche sich freuen, wenn Priester und Könige oder Helden die Last der Weltregierung übernehmen wollen, bald militärischer, wie bei den Römern, oder mit Hervortreten des Lehnsystems, wie schon frühe im Westen und Norden von Europa, bald, wie besonders in neueren Zeiten, in mehr harmonischer Vereinigung des religiösen und politischen Princips; — die (eben so alten) Republiken sodann, mit begreiflichem Schwanken zwischen mehr aristokratischen und mehr demokratischen Formen, und Uebergehen beider zur monarchischen, wie in älterer Zeit besonders im unruhigen und bildungsreichen Griechenland, in mittlerer in Italien und Deutschland (wo kleinere Republiken noch fortleben), in neuerer

zwar ephemer, doch welterschütternd und folgenreich, in Frankreich, ein halbes Jahrhundert aber schon bald im Norden des transatlantischen Welttheils, dessen Beispiele folgend auch seine mittleren und südlichen Zonen neue, bald mächtige, Freystaaten dem mehr monarchischen Europa — in ihrer so auch politisch entgegengesetzten Hemisphäre — bedeutsam gegenüberstellen. So bemerken wir, um auf den Wechsel und die Fortbildung der politischen Formen zugleich einen Blick zu werfen, wie neben der begreiflichen Entstehung der Alleinherrschaft sich im Ganzen ein Streben zugleich erhielt zur Rückkehr zum ersten und einfachen Verhältniß der Gleichheit der Familien- und Stammhäupter, woraus bei kräftigeren, arbeitsamen, freigesinnten und durch das Licht der Wissenschaften gebildeten Völkern ein oft edler Wettkampf zwischen den verschiedenen republikanischen, und der streng monarchischen Form hervorgieng, ein Wettkampf, der in neuern Zeiten auch zu einer gewissen Verschmelzung der einfacheren Formen geführt hat, über deren comparativen Werth und beste Verbindung wir bald die eigentlich wissenschaftliche Untersuchung werden anzustellen haben. Diesen bedeutsamen, bei Vielen von beiden Seiten redlich gemeynten und würdigen Kampf bezeugt uns auf den lehrreichsten ihrer Blätter die Geschichte — Roms und Griechenlands nicht blos, sondern auch die mittlere und neuere Italiens, Frankreichs, Englands und des germanischen Nordens. Das Resultat aber dieses Stre-

bens und Widerstrebens, der blutigen Umwälzungen der Staaten selbst, wie des friedlichen Wetteifers parteiloser Erforscher der Wahrheit, scheint doch im Allgemeinen als eine Erhebung und Veredelung der zuerst mehr nur factisch, und ohne ein so deutliches Bewußtseyn geknüpften Verbindungen zu mehr rechtlichen, und als solchen erkannten, gefaßt werden zu können — wie überhaupt der natürliche und reale Grund der geistigen und idealen Wahrheit in der Zeit vorangeht, und ein Fortschritt zum Höheren und Besseren das allgemeinste und tiefste Gesetz der geistigen Welten selbst ist.

Die mehr erkannte, und zugleich formal rechtliche Weise der Verbindung liegt aber auch ohne Zweifel in ihrem Begriffe selbst, nach welchem sie eine Verbindung freier, d. h. sittlicher, oder vernünftiger Wesen seyn soll. Freie Wesen aber sollten sich eben auch frei und wissend verbunden haben, und so scheint die Idee doch allerdings jenen Vertrag Aller mit Allen zu fodern, durch welchen sie sich die gegenseitige Sicherung ihrer Rechte nach bestimmten Gesetzen zusagen, deren Anwendung der (durch das Grundgesetz selbst bestimmten) Obrigkeit feierlich übertragen und anvertraut ward: einen Gesellschafts-Verfassungs- und Huldigungs-Vertrag also, welche Lehre u. a. Rousseau bestimmter aufstellte. — Zwar ist gegen sie eingewandt, sie sey theils nicht historisch begründet, theils aber auch nicht aus-

führbar, theils endlich, wegen der grossen Bewegung, die sie in die politischen Verhältnisse bringen müßte, auf jeden Fall gefährlich — wie daher Rousseaus berühmter, aber vielleicht nicht so ehrlicher Gegner, Voltaire, seinen contrat social — mehr witzig jedoch, als gründlich — einen contrat insocial zu nennen beliebte. Und freilich läßt sich die Idee auch oberflächlich, dadurch gefährdend, auffassen, und gemisbraucht ist sie allerdings worden — von wem jedoch, und durch wessen (erste) Schuld? Für den Misbrauch also bleibe jeder selbst verantwortlich, und das: optimi pessima corruptio werde auch hier stets erwogen. Sonst aber lassen sich jene Einwürfe auch wieder heben, und zwar durch folgende Betrachtungen. Zuvörderst nämlich ist die Lehre allerdings auch geschichtlich beglaubigt, und haben solche Verträge von Alters her Statt gefunden, mündlich freilich wohl zuerst vor Kriegszügen, oder bei Ernennung der Schiedsrichter im Frieden. Oder denkt man dieses gegen alle Analogien abzuläugnen, und sollen jene alten Verhandlungen darum keinen Werth und keine Gültigkeit gehabt haben, weil sie freilich verhallen mußten, weil man sie nicht sogleich niederschrieb, niederschreiben konnte? Sodann aber treten aus späterer Zeit die schriftlichen Urkunden endlich auch wirklich hervor. Solche nämlich waren schon die ältesten bürgerlichen Gesetzgebungen, Griechenlands namentlich, auf welche die Gesetzgeber sich selbst und die Nach=

kommen, Obrigkeit wie Bürger, feierlich verpflichteten. Aus mittlerer und neuerer Zeit aber genügt es an die Wahlcapitulationen und Handfesten des germanischen Nordens, an die Urkunden des englischen Staatsrechts von der magna charta bis auf die bill of rights, und an jenen fast zu förmlichen Vertrag der Stände von Aragonien mit ihrem König zu erinnern, durch welchen sie ihm unter Bedingung der Erhaltung ihrer Rechte huldigten, mit der scharfen, ganz verständlichen Clausel: y sino, no; an die neuesten Verfassungsurkunden Frankreichs endlich und andrer Staaten, die doch auch in einem gewissen Sinn Verträge werden heissen müssen. Also: die zuerst stillschweigend oder mündlich getroffenen, überhaupt unbestimmteren Verabredungen nahmen später, und in gewissen Krisen des inneren Staatslebens, die Form bestimmter Verträge und Grundgesetze an, die mit Recht als bindend betrachtet wurden, und so wird Haller (dessen berühmte Restauration der Staatswissenschaft als historisch gelehrtes Werk, und auch sonst, ihren eigenthümlichen Werth behaupten mag) es den Königen, wie den Völkern, doch zuletzt nicht wehren können, wenn sie sich friedlich aufs neue vereinigen, alte Macht dort aufzugeben, neue hier zu bestimmen, und wirklich haben so die Fürsten, neben jenem wohl verstandenen göttlichen Recht und Auftrag, auch die menschliche Weise der friedlichen Uebereinkunft als Rechtstitel ihrer Macht anerkannt, und diese Verträge

entstehen unter unsern Augen, indem edle Fürsten selbst die Völker zu einer höheren Autonomie berufen. Uebrigens ist, wie leicht einzusehen und bald weiter zu entwickeln ist, ein solcher Vertrag von den gewöhnlichen über endliche Dinge freilich sehr verschieden, und weit höherer Art, woraus aber nicht folgt, daß er, in einer gewissen Vollkommenheit nämlich, überhaupt unmöglich, und seine Idee unpraktisch sey, welches der zweite Einwand war. Aber auch dieser beruht auf einem Misverstande, durch dessen Aufklärung er wieder hinfällig wird. Denn freilich würde bei einem grossen Volk die ausdrückliche Abstimmung aller Bürger über eine neu zu gründende, oder factisch schon bestehende, Verfassung, wenn auch nicht unmöglich, so doch schwierig, und gewiß sehr unvollkommen, und leicht illusorisch seyn. Aber darum sind doch andre Formen denkbar, unter welchen der Gedanke, auch seinem Wesen nach, ins Leben treten könnte. So würden die Bürger über eine vorgeschlagene Verfassung ihre Stimmen wenigstens mittelbar, durch gewählte Stellvertreter, können vernehmen lassen, so wie sie auch auf die schon geltende auf irgend eine Weise, in der Gemeinde z. B., der sie angehören, feierlich könnten verpflichtet werden; und wiefern die eigentlichen (activen) Staatsbürger bei einem solchen Act zugleich die übrigen vertreten würden, fände somit wirklich der von so Vielen — man weis nicht warum — gescheute Vertrag Aller mit Allen Statt. Zwar setzt

eine solche Verpflichtung eine gewisse Verfassung des Staats schon voraus, und unser Gedanke wird sich im Verfolg freilich näher zu bestimmen haben. Sonst aber, und von solchen Formen vorerst abgesehen, wird der, aus sittlichen Gründen anzunehmende, stillschweigende Vertrag die Stelle des ausdrücklichen vertreten müssen. — Was aber endlich drittens die angebliche Gefährlichkeit der Lehre betrifft, so kann diese doch unmöglich in ihr selbst, sofern sie wahr ist, liegen, sondern nur in dem das sittliche Wesen des Rechts aus den Augen verlierenden Misbrauch derselben. Welches Volk, das von einer gerechten Obrigkeit nach guten Gesetzen regiert wird, sollte nicht auch die bestehende Ordnung lieben, vor übereilten Neuerungen sich nicht selbst zu hüten wissen? Würde aber, was zur Ehre der Menschheit übrigens mit jedem Tage seltener wird, alles Recht selbst verhöhnt — dann freilich wäre auch eine „gefahrvolle Freiheit besser, als eine ruhige Knechtschaft.“

Historisch begründetes, verständliches, heitre Aussicht eröfnendes Ergebniß also dieses. Das Rechtsfundament der obrigkeitlichen Autorität ist einestheils die durch das göttliche Gesetz (des Guten) den Bürgern obliegende Pflicht, Recht und Ordnung heilig zu halten, und der Obrigkeit somit Folge zu leisten; anderentheils ist aber auch diese durch dasselbe göttliche Gesetz verpflichtet, sich als die gerechte und gute zu bewähren, indem sie

das zuerst mehr unmündige Volk zur Autonomie emporzuheben, und jede Spur des Unrechts zu vertilgen sucht. Das höhere sitliche Princip überhaupt also, die gleiche, und gleich vernehmliche Stimme Gottes in den Gemüthern der Könige, wie der Völker, erhält die eingeführte Ordnung, indem es sie zugleich zu veredeln lehrt. Die Völker haben, wenn auch schweigend, der weisen Obrigkeit schon gehuldigt, und diese erhöht ihren Rechtstitel, erwirbt sich ihn täglich neu durch ihre bürgerliche und politische Gerechtigkeit. Und weil diese Ordnung keine todte und stumme seyn kann, weil im Staate, als in einer höheren Natur, auch Leben und Bewegung seyn muß, so wird der schon bestehende, und etwa zuerst nur stillschweigende, Vertrag sich auch im Laufe der Zeiten in freier Entwickelung fortbestimmen; immer aber kann auch der ausdrückliche und geschriebene selbst nur insofern als das wahre Fundament des öffentlichen Rechts gesetzt werden, als er selbst nach höheren ethischen oder göttlichen Gesetzen — im Geist und in der Wahrheit, könnte man sagen — begriffen und erklärt wird. Denn ein ganz anderer freilich, muß er seyn, als eingemeiner und alltäglicher — Handel, und Bürgerrecht und Bürgertugend werden freilich nicht einzutauschen seyn — gegen einen Purpurmantel, und eine Königskrone. Um geistige und ewige Güter vielmehr handelt es sich hier, die man auch nur auf geistige und freie Weise geben und empfangen, sich gegen

seitig sichern, treu bewahren, mit Liebe mehren kann. Oder dieser Vertrag hat einen unendlichen und zugleich nothwendigen Gegenstand, so wie die sich Verbindenden auch einestheils unsterblich sind — die Folge der Geschlechter, deren jedes innerhalb der Ordnung ans Licht tretend ihr eben dadurch schon verpflichtet ist — anderentheils sich nicht, wie bei einem gewöhnlichen Vertrage, unabhängig gegenüberstehen, vielmehr (nach Hegel) eine ursprüngliche und wesentliche Einheit bilden, deren innere Harmonie an sich nothwendig, durch eine allgemeine Pflicht geboten ist; woraus übrigens auch nicht zu viel zu folgern, sofern nämlich die bestimmte Form der Verbindung doch wieder nur durch die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Bürger ihre ganze formale Rechtskraft erhalten kann. Wesentlich aber ist das Ziel der Verbündung die höhere Tugend der Bürger, die Vollkommenheit des geselligen Lebens selbst, und daher wird auch die beste Form derselben als eine idealische Foderung zu denken seyn, woraus hervorgeht, daß in jedem bestimmten Act dieser Art (der Verfassungsurkunde) eine Erneuerung oder periodische Revision derselben angeordnet seyn müsse, oder dürfe wenigstens, damit die Söhne und Enkel das Werk der selbst freien, und die Freiheit der Nachwelt ehrenden, Väter auch frei und freudig anerkennen, und weiter mögen ausbilden können; d. h. daß Princip, das auch dieses Werk, wie jedes menschliche, einer Verbesserung

fähig sey, muß im Allgemeinen anerkannt seyn, indeß das wie der Ausführung der Weisheit der Führer anheimgestellt bleibe. Denn nur was nicht erst geschrieben zu werden braucht, um anerkannt zu werden, ist bindend für alle Zeiten, und ein Satz, wie dieser: daß der Obrigkeit überhaupt Folge zu leisten, bedarf freilich keiner neuen Zustimmung; wie aber die mehreren Regierungsrechte z. B. und ihre Pflichten und Arbeiten zu vertheilen und anzuordnen, dieses und so vieles Andere lernen die Menschen zum Theil erst durch die Erfahrung, und manche Normen dieser Art können und dürfen daher auch im Laufe der Zeiten abgeändert, oder weiter bestimmt werden: — mit Besonnenheit zwar nur, und in gewissen selbst festeren und gesetzmässigen Formen, durch deren bindende und mässigende Kraft eitler und ehrgeiziger oder gar verbrecherischer Neuerungssucht gesteuert werde — die aber auch überall in dem Maasse wird verschwinden müssen, als ein Volk schon im ewig verjüngenden Aether der Freiheit selbst athmet, und seine Blicke auf höhere und bessere Sterne des Lebens gerichtet hat. — Aber — könnte man noch fragen — wenn das Princip des Staats so zuletzt ein ganz und wesentlich sittliches nur ist, welches, als ein solches, jeder Bürger auch schon stillschweigend anerkennt, wozu denn endlich die schriftlichen Vertragsurkunden? Sind nicht diese geschriebenen — Constitutionen, Charten u. s. w. überall sehr illusorisch? ist es nicht auch hier der

Geist, der, wie lebendig, so auch allein politisch frei und glücklich macht, indeß der Buchstabe das schöne und lebendige Vertrauen wohl, gar ertödten könnte? Wenn gute Urkunden dieser Art verfaßt werden können, sind sie unnöthig, vorher aber sind sie unzulänglich und täuschend. — Das Argument hat einen Schein — doch mögte es leicht zu viel beweisen; denn nach demselben Princip würde man auch die Entbehrlichkeit aller geschriebenen Gesetze überhaupt beweisen können, was aber unstreitig zu viel seyn würde. Wohl ist es der Geist, welcher Fürsten und Völker Gerechtigkeit lehren soll, aber eben dieser wird auch hier, wie überall, zugleich seinen Ausdruck, seine selbst lebendigen und natürlichen Formen suchen, worin er sich beglaubigen und offenbahren möge. Diese politischen Formen sehen wir in gewissen grossen Momenten der Geschichte auch wirklich bedeutsam und folgenreich hervortreten, und nicht ihre Nothwendigkeit blos, nein auch ihre Nützlichkeit hat diese grosse Lehrerinn ohne Zweifel schon hinlänglich bewiesen. Denn allerdings haben sie, wie schriftliche Verträge und Gesetze überhaupt, augenscheinlich genug den wesentlichen Nutzen, daß sie die Verhältnisse genauer bestimmen, und, im Fall eines Streits, oder einer Rechtverletzung, durch ihre sinnliche Existenz selbst Bürger, wie Obrigkeit, an ihre gegenseitigen Verpflichtungen erinnern, und eine Norm abgeben können, nach welcher der Streit öffentlich zu beurtheilen, und auch friedlich

zu schlichten ist, wodurch also die allgemeinen bürgerlichen sowohl, als auch die politischen Rechte selbst, eine wenigstens formale Gewähr erhalten; — erinnern können, sagen wir, ja so lange auch erinnern müssen, bis Recht und Ordnung im Innersten der Gemüther selbst unsterblich leben werden. Dann, aber auch dann erst, würde freilich jedes geschriebene Gesetz, also auch das öffentliche, entbehrlich seyn; bis dahin aber müssen, wenn auch nicht der Gerechten, so doch der Ungerechten wegen, auch die öffentlichen Grundgesetze der Staaten, in verständliche Worte gefaßt, als heilige Urkunden in den Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit niedergelegt werden.

Welche Aufgabe also nun, Wesen und Form solcher Urkunden zu ergründen, zu bestimmen! Und allerdings muß durch ihr höheres Wesen auch ihre äussere Form und Fassung einen eigenthümlichen und höheren Charakter annehmen. Ein Ausdruck soll diese Urkunde seyn des Geistes des sich einigenden Volks, seines Vertrages mit sich selbst, ein grosses und einfaches Wort der Wahrheit und Gerechtigkeit für Welt und Nachwelt: — ein Denkmal der politischen Weisheit und Tugend der Gegenwart, ein feierliches Vermächtniß an die Nachwelt, welche dadurch verpflichtet wird, im Geiste der Väter fortzuwirken, und durch ihn den Buchstaben zu beseelen, der freilich nur insofern einen Werth haben kann, als aus ihm des

ewigen Rechtes lebendig sich verjüngende Seele spricht.

Soviel von der Begründung des Staates, und dem Verhältniß von Volk und Obrigkeit im Allgemeinen, welches wir als ein Verhältniß der innigsten Einigung, und einer durchgängigen Ordnung zugleich, bestimmen mußten. Somit ist die Idee des Staats weiter zu entwickeln, und zwar zuerst die Lehre von seiner Verfassung, durch welche die Rechte und Pflichten der Obrigkeit und der Bürger näher bestimmt werden; wie sodann zweitens einige Hauptmomente der Lehre von der bürgerlichen Gesetzgebung, und Verwaltung, als der wirklichen Anwendung der Regierungsrechte, und der Gesetze überhaupt, in ihren allgemeinsten Principien abzuhandeln.

I.

Von der Verfassung des Staats, und den politischen Rechten überhaupt.

Um diese wichtige Lehre einzuleiten erinnern wir an jenes allgemeine Band des Geistigen und Guten, das Volk und Obrigkeit zu einer sittlichen Einheit verbinden soll, in welcher letztere als des Volkes eigenster, guter und schützender Genius erscheinen möge — als ein Genius seiner Freiheit und Befreiung. Denn jener ideale Grundvertrag muß seine Quelle und sein Princip stets anerkennen. Wir verbinden uns — dies ist seine innerste Seele, und deren einfachstes und reinstes Wort — zur höchsten Freiheit Aller, welche zugleich ihre höchste und gesetzmässigste Tugend ist. Die reinen Gesetze der Geisterwelt sollen unsre ewigen und unsichtbaren Könige seyn; diese haben absolute Gewalt, und ihr sind wir unterthan.

Dies geordnete, gesetzmässig regierte Ganze hat, sagt man, Souverainität. Aber nicht das Volk im Gegensatz gegen seine Obrigkeit etwa darf oberherrlich, unabhängig, heissen, sondern nur das geordnete Ganze, das Volk mit seiner Obrigkeit also zusammengedacht, sofern dieses Ganze nur den eignen Gesetzen gehorchen darf,

und im Gegensatz nur gegen andre Völker und Staaten; denn im Innern ist, oder sollte wenigstens nichts zu finden seyn, dem das Volk sich auch nur theoretisch entgegenzusetzen versucht seyn könnte, und wenn daher gesagt wird, die Souverainität des Volks sey unveräusserlich, so kann dieser Ausdruck nur von der Vernünftigkeit und Freiheit überhaupt zu verstehen seyn, auf welche freilich Niemand, und der Bürger so wenig, wie der Fürst, verzichten kann. Inzwischen hat man sich, in den kritischen Momenten factischer Gegensätze, in theoretischen Distinctionen dieser Art noch weiter gefallen, und so die Lehre aufgestellt: das Volk könne seine Souverainität (auch in der engeren politischen Bedeutung) nicht veräussern, sondern nur delegiren, und zwar unter Bedingungen nur, und die Inhaber der so übertragenen Gewalt bleiben mithin dem Volk, als ihrem Mandanten, verantwortlich. Gegen diese sonst scheinbare, und begreiflich mit grossem Beifall aufgenommene Lehre ist jedoch, nach unsrer Idee vom Wesen des Grundvertrages überhaupt, wieder zu bemerken gut, wie das Verhältniß in Wahrheit ein weit höheres sey, als das eines blossen und gewöhnlichen Auftrags. Denn — wegen der Nothwendigkeit und unendlichen Würde des Gegenstandes — sind genaue Vorschriften, Instructionen und Bedingungen hier so nicht möglich, und die Obrigkeit ist daher, obgleich ein grosser König diesen Titel schon ehrenvoll genug fand, noch etwas mehr,

als erster Beamter nur des Volks, wie auch der weise Rathgeber schon, und der gewählte Schiedsrichter mehr sind, als gewöhnliche Mandatare. Die Volksstimme — oft wohl mit Recht eine Gottesstimme genannt — wie oft verwirrt sie sich wieder in ihrem Urtheil, wie ist sie als die allgemeine und bessere auszumitteln, und wie dürfte die Obrigkeit jedem Volksgeschrei horchen, oder gar nachgeben? Vielmehr muß das übrige Volk der Weisheit und Gerechtigkeit, die als von ihm anerkannte Obrigkeit in ihm selbst lebt und waltet, mit sittlicher Selbstbeherrschung vertrauen, das sie regieren werde nach angestammter Verfassung und allgemeinen Gesetzen. So wird die Oberherrlichkeit (der Vernunft und ihrer Gesetze) weder veräussert, noch eigentlich übertragen, vielmehr bleibt sie im Ganzen, als eine lebendige Seele, welche jeden im Volke lehrt, der Obrigkeit, als dem redenden Gesetze, Folge zu leisten mit dem reinsten Vertrauen der Liebe selbst — da, wo er auch am Throne noch, und in der Rathsversammlung, Liebe walten sieht. Und wie so das übrige Volk, und jeder Einzelne, zu dem pünktlichsten Gehorsam gegen die Obrigkeit sich verpflichtet fühlt, und diese seine Bürgerpflicht höher achtet, als selbst sein Leben, so scheint von der andern Seite doch auch eine gewisse Theilnahme des Volks an der Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten in der Idee der Autonomie zu liegen, welches zu der bestimmteren Untersuchung über die verschiedenen For=

men der Regierung führt, indem wir, was jene Theilnahme des Volks, an der Gesetzgebung insbesondre, betrifft, von der unumschränkten Monarchie bis zur reinen Demokratie eine merkwürdige Abstufung wahrnehmen, die für einen jeden, der, über den Staat zu denken, im Staate selbst noch nicht verlernte, ein Gegenstand umsichtig ernster Forschung bleibt.

In der Untersuchung über Ursprung und Rechtsgrund der Staatsverbindung überhaupt ward bemerkt, wie die ersten ungeschriebenen, stillschweigenden Verträge später in ausdrückliche übergiengen, durch die sich ein Volk aufs Neue einigte, verfaßte, seiner Obrigkeit huldigte; und wie der vielbesprochene Staatsbürgervertrag, als eine aus der Geschichte eines Volks hervorgehende genauere Bestimmung seiner inneren politischen Verhältnisse, in der Form einer Erklärung, Constitution, eines organischen Grundgesetzes u. s. f. und zwar in der Regel in schriftlichen Urkunden, fast bei allen civilisirten Völkern auch thatsächlich nachzuweisen sey. Durch eine solche Urkunde also wird die Verfassung des Staats, oder — was ziemlich dasselbe sagt — die Form (nicht Art, oder Weise) der Regierung, d. h. diejenige äussere Ordnung ausgesprochen, nach welcher die höchste Gewalt im Staat, den Personen selbst sowohl, als auch ihren verschiedenen Regierungsrechten nach, wirksam werden soll. Aeussere, ausdrücklich festgesetzte, Ordnung sagen wir, weil der Geist, die

Gesinnungen der eben regierenden Individuen, oder eine durch religiöse und sittliche Cultur etwa gesicherte allgemeine Art und Gewohnheit einer Regierung, von jener ausgesprochenen Form allerdings wieder verschieden, und zum Theil unabhängig ist — welche sittlich historische Momente aber ausser, oder über der Sphäre des blos wissenschaftlichen Staatsrechts liegen. Denn auf diesen Unterschied der äusseren Form, oder Verfassung, und des inneren Geistes, oder der Art der Regierungsverwaltung mögte doch die Distinction Kants (im Büchlein: zum ewigen Frieden) zwischen Form der Beherrschung, und der Regierung (die entweder republicanisch, oder despotisch soll seyn können) zurückzuführen seyn, wie auch die von Heeren: zwischen Regierungsform, die nach der (zufälligen) Zahl der Regenten einzutheilen, und Staatsverfassung, welche, je nachdem die Bürger auch politische, oder nur privat Rechte hätten, entweder republicanisch, oder despotisch (autokratisch) wäre, was wieder nicht sowohl die Form, oder Verfassung, als die Art, oder den Geist, der Verwaltung angeht. Hier also sey von der Form im strengeren Sinn die Rede, als welche etwa selbst durch die Idee der Gerechtigkeit, die zugleich die Weisheit ist, bestimmbar mögte gedacht werden können. Welche Form der Regierung, oder welche (formale) Verfassung des Staats also — dies ist die große, von Alters her schon erörterte

Frage — ist, als solche, die beste, gerechteste? Oder giebt es vielleicht, nach den verschiedenen Zeiten und Völkern, mehrere gleich gute und gerechte? Oder wäre die ganze Untersuchung etwa — ein Streit nur der Thoren? nach dem bekannten Verslein von Pope, was unser Schlözer jedoch, kurz nach seiner Weise, aber in der That auch gut für einen faux brillant, Kant aber gar für eine taube Nuß erklärte. Und wie mögte eine solche Form auch unwesentlich seyn können?

Bei der so anerkannten Aufgabe wird es also zuvörderst darauf ankommen, den Eintheilungsgrund der mehreren Staatsformen auszumitteln. Dieser aber wird am einfachsten von der persönlichen Darstellung der Majestät, oder höchsten obrigkeitlichen Macht im Staate zu entnehmen seyn, als welche überhaupt irgendwo, wie freilich auch irgendwie, concentrirt muß gedacht werden — bei Einem, bei Mehreren, oder bei Allen (den Mehresten eigentlich) womit die möglichen Fälle insofern erschöpft sind, als man (was übrigens nahe liegt) nicht zugleich auf die möglichen Verbindungen dieser Elemente, in der Ausübung der (zu unterscheidenden) Regierungsrechte insbesondre, Rücksicht nimmt. Von diesem natürlichen, und historisch wohl begründeten Gesichtspunkt gieng auch schon der ebenso geschichtskundige, als gründlich philosophirende Aristoteles aus, und bestimmte so seine drei Formen der wahren πολιτεία,

worin die Herrscher das Gemeinwohl vor Augen haben, und die er auch wohl 'αριστοκρατία im weiteren Sinn nannte, mit ihren, aus dem Eigennutz der Herrscher hervorgehenden Ausartungen. Von einer kurzen Charakteristik dieser einfachen Formen mag daher die Untersuchung ausgehen, wodurch sich eben das Bedürfniß einer gewissen Verschmelzung derselben ergeben dürfte, wie sie sich denn auch in der Wirklichkeit oft verbinden, und in einander übergehen; daher das Studium der Geschichte und der politischen Gegenwart von höchster Wichtigkeit bleibt, was wir um so ausdrücklicher bemerken wollen, je weniger uns ausführliche geschichtliche Betrachtungen hier anzustellen vergönnt ist. Doch werden wir die Untersuchung auf bestehende Verhältnisse und Zeitbedürfnisse bald näher anwenden, und dabei zugleich auf andre Eintheilungen der Staatsformen, die mehr von den Functionen, oder sogenannten Gewalten der Obrigkeit, entlehnt sind, Rücksicht zu nehmen haben.

Die uneingeschränkte, oder reine und erbliche Monarchie also zuerst, worin der Eine alle Regierungsrechte, die Gesetzgebung und Anwendung, in seiner Person vereinigt sieht, hat ihren formalen Rechtstitel in der, oft aus Unmuth über aristokratischen Druck und Lähmung der Regierung hervorgegangenen, Uebertragung dieser Gesammtmacht, so wie in der Liebe und dem Zutrauen des Volks zu dem angestammten Herrschergeschlecht.

Und wenn der Alleinherrscher — stets eingedenk des Wortes, daß die Völker nicht um der Könige, sondern diese um der Völker willen sind — seine Grösse und seinen Ruhm nur darin sucht, nach allgemeinen und wahren Gesetzen zu regieren, wenn er die öffentlichen Angelegenheiten durch weise Männer aus dem Volk erwägen läßt, und ihren Rath gerne hört, bevor er entscheidet, wenn er vor allem strenge und unparteiische Rechtspflege liebt und ausüben läßt, so kann unter dem königlichen Scepter oft mehr wahre Freiheit und Bürger-glück und Tugend blühen, als in nur so genannten Freistaaten. Der gute Monarch hat auch kein andres Interesse, als das des Volks, und wenn Montesquieu sagt, das wirkende Prinzip der Monarchie sey vorzüglich die Ehre, ohne Adel kein Monarch u. s. w. so ist ein gewisser äusserer Glanz dieser Form zwar eigenthümlich; zugleich aber lehrt es die Erfahrung, wie eben in ihr auch nicht selten der gleiche Anspruch der Würdigen auf Würden anerkannt wird. — Ihr eigenthümlicher Vorzug ist im Allgemeinen die Einheit der Herrschaft selbst, sofern durch sie zugleich eine Uebereinstimmung der Maasregeln, und eine Schnellkraft in der Ausübung gegeben wäre. Dagegen fehlt es ihr an der formalen Gewähr der bürgerlichen Rechte, und an der öffentlichen politischen Theilnahme und Ausbildung, da von dem persönlichen Charakter des Einen so Grosses abhängig ist, und auf einen Titus ein Domitian — dort freilich nur,

und in solcher Zeit — folgen konnte. In unsern christlich europäischen Staaten indeß sind die Nerone und Domitiane forthin nur düstre Schreckbilder der Vorzeit, und es beweisen unsre Monarchien den Sieg so des Geistes über die ihnen noch abgehende äussere Form, die, blos als solche, dem Geiste auch nie gleich zu achten ist, obgleich auch sie ihren unläugbaren Werth hat, den der Geist selbst schon anerkannt hat, und zu verwirklichen bemüht ist. — Die Abweichung aber von der guten Monarchie ist die Despotie (τύραννις) worin nicht das Gesetz, die Willkühr vielmehr und die Laune des Despoten regiert, und dessen Princip daher nur die Furcht seyn kann — vor dem gezückten Schwerdt des — selbst erblassenden Tyrannen.

Entspräche die Aristokratie ihrem Namen, wäre sie in Wahrheit eine Herrschaft der Weisesten und Besten, so würde sie auch die beste Form, die Republik, der gerechte Staat selbst (nach Aristoteles) heissen müssen. Welche Männer aber sind diese weisesten und besten, wie sie erkennen und ausmitteln, und tragen sie etwa, ein ewiges Heroengeschlecht, das Gepräge des Herrscherrechts an ihren königlichen Stirnen? Wohl giebt es in jedem Volk weise, gerechte, überhaupt bessere Männer; doch diese treten nach oft unbekannten Gesetzen, in lebendigem Wechsel, aus der Kraft des Gemeinwesens hervor, und nur das öffentliche Zutrauen einer freien Wahl also könnte sie als diese der

Herrschaft Würdigen bezeichnen; wodurch die Form aber schon eine mehr republicanische oder demokratische (im besseren Sinn) seyn würde. Die eigentlichen Aristokratien hingegen, wie sie in der Geschichte vorkommen, waren gewöhnlich erbliche Oligarchien, und als solche auf gewisse Weise Anmaassungen, wenn gleich einige derselben sich durch Weisheit berühmt machten. Ihr besseres Princip setzt Montesquieu mit Recht in die Mässigung, ohne die sie nur zu bald in tyrannische Vielherrschaft ausarten. Factionsgeist, Mistrauen sind ihre natürlichen Gefahren, geheime Staatsinquisitionen und Verurtheilungen hievon die böseren Früchte, und über die Bleigefängnisse Venedigs spottete mit furchtbar ergreifender Ironie die Aufschrift: libertas.

Die Demokratie endlich, oder die Republik im engeren Sinn, gegen welche die Ochlokratie, als eine Herrschaft des rohen Pöbels, sich selbst das Urtheil spricht, ist bei grösseren Völkern nur durch Stellvertretung, so aber auch allerdings ausführbar, wie dies die Geschichte theils schon gelehrt hat, theils etwa noch weiter lehren könnte. Ihr Wesen und Zweck ist jene Autonomie und Isonomie der Alten, ihr wirkendes und erhaltendes Princip (nach Montesquieu) kein geringeres, als das der Tugend selbst; oder der Republicaner stellt sich, wie W. Penn sagte, durch diesen Namen zwischen Engel und Mensch. So erscheint die Republik auf gewisse Weise als eine ideale Form,

sofern sie nämlich eine allgemeinere Tugend ihrer Bürger voraussetzt. Doch giebt uns auch die Geschichte erhebende Beispiele ächter republicanischer Tugenden, die für eine Weile anerkannt und wirksam waren, schöne Vorboten vielleicht künftiger allgemeiner Freiheit und Vollkommenheit. Man denke an einzelne Perioden und Thaten in der Geschichte Roms und Griechenlands, an die edle und gemässigte Gironde in Frankreich — überhaupt an die wahrhaft freien und erhabenen Charaktere unter allen Formen, welche sämmtlich republicanische heissen müssen, mogten die Männer Könige seyn, oder einfache Bürger. — Uebrigens war in den Republiken stets die größte politische Spannung und Bewegung, und die Freiheit in ihnen eine oft gefährdete, oder sich selbst Gefahren drohende. Daher der oft plötzliche Uebergang von der ungebundensten Volksherrschaft zur strengsten Autokratie — in alter Zeit so häufig, wie in der neuesten Geschichte Frankreichs, wo die staunenden Republicaner alsbald den Scepter eines welterobernden Imperators über ihre gebeugten Scheitel ausgestreckt sahen.

Aus solchen, historisch weiter zu verfolgenden Betrachtungen ergeben sich also theils eigenthümliche Vorzüge einer jeden dieser drei einfachen Formen, theils aber auch — bei grösseren Völkern insbesondre und in späteren Perioden ihrer politischen Cultur — das Bedürfniß ihrer innigen und dauerhaften Verbindung, wie zu seiner Zeit, und

fast prophetisch für die unsre, auch schon Cicero erkannte, indem er (de republ. II. 59) aus einer scharfsinnigen Vergleichung derselben das Resultat zog: nullum ex eis unum esse optimum; sed id praestare singulis, quod e tribus primis esset modice temperatum. Denn allerdings erwerben sich — um diese Verschmelzung in ihren Hauptzügen anzudeuten — auch die Völker selbst durch ihre höhere sittliche Cultur Ansprüche auf eine allgemeinere Theilnahme an den öffentlichen Geschäften — der Gesetzgebung insbesondre (aus Gründen, die unten weiter zu entwickeln sind) — oder es scheint in der Idee der vollkommensten Verfassung auch ein (absit invidia verbo!) demokratisches Element zu liegen. Weil jedoch, bei grössern Völkern insbesondre, die Gesammtheit nicht gleich befähigt erscheint, als solche Gesetze zu geben, so vertraut sie diese erhabene Function den Weisesten gerne an, und so wird im guten Staat auch eine Aristokratie im reinen Sinn, oder eine Herrschaft der wahrhaft Edeln, wie sie durch eignes Verdienst sich auszeichnen und erkennbar machen (nobiles), gleichfalls wünschenswerth und wesentlich seyn. Endlich erfodert das Bedürfniß der Einheit, und der schnellkräftigen Vollziehung der Gesetze im Innern, wie der energischen Vertretung des Volks nach Aussen, die Entscheidung, oder den Vortrag wenigstens, die Stimmensammlung, den Ausspruch, die Vollziehung der Beschlüsse durch Einen, oder Wenige nur, wie die Archonten,

Consuln, Directoren u. s. f., unter denen aber doch wieder, sey es auch nur wechselnd, einer der erste (primus inter pares) seyn muß, wie der Vorsitzer etwa in einer Nationalversammlung; — denn wo die politische Weisheit einmal tiefere Wurzel gefaßt, da wird der Wechsel auch schon weniger nachtheilig seyn, so daß jene (mit Recht gefoderte) Einheit und Schnellkraft selbst bei ganz republicanischen Formen möglich ist. — Demnach wird es der zusammengesetzten Formen überhaupt mehrere geben, auf deren ausführliche Betrachtung wir jedoch nicht eingehen dürfen, indem wir die Untersuchung vorzüglich auf die bestehenden Verhältnisse der europäischen Staaten näher beziehen mögten, in denen die grosse Idee einer constitutionellen, oder eigentlich eingeschränkten, und zwar erblichen Monarchie (weil die Wahlreiche das Zeugniß der Geschichte bestimmt genug gegen sich haben) gewissermaassen an der Tagesordnung zu seyn scheint — als der einzig mögliche westphälische Friede (nach der Fr. v. Stael wenigstens) zwischen den älteren und neueren Systemen. Ja dieser Friede ist, darf man sagen, wenn man die Form nicht blos, sondern auch den inneren Geist unsrer Staaten und ihr Leben ins Auge faßt, überall auch schon mehr oder weniger abgeschlossen, und jene Elemente haben sich, in verschiedenen Verhältnissen freilich, durchdrungen und geeinigt. Durch die öffentliche Meynung, durch freie Schrift und Rede, darf auch das Volk seine Ansichten und Wünsche ausspre-

chen; die Gebildeten, hoffentlich auch Weisen und Guten, treten aus ihm, geprüft und betraut, als Leiter und Beamte hervor, indeß von angestammten und geliebten Fürsten das Ganze die geordnete und ruhige Bewegung, die berathenen Gesetze ihre letzte Sanction, und jede Frage ihre Entscheidung erhält: — der *δῆμος* also, die *ἄριςοι*, und der *ἄρχων*. Diese Ordnung ist in der Natur der Sache, diese Form des Staatslebens in den Gesetzen des geselligen überhaupt, und auf einer gewissen Stufe der Cultur gegründet. Und wie diese zuerst mehr unsichtbare, oder nur stillschweigend anerkannte und gebilligte Form, auch eine ausdrücklich bestimmte, oder eine Form im strengeren Sinn zu werden strebe, das ist es, was wir jetzt näher ins Auge zu fassen haben, an das Wort des Aristoteles dabei erinnernd, wie die Politik überhaupt nicht blos nach der schlechthin besten, sondern auch nach derjenigen Form fragen müsse, welche unter gewissen Bedingungen als die beste erscheine.

Um also die Hauptmomente einer solchen Verfassung, der erblichen und gemässigten Monarchie nämlich, näher zu erörtern, erinnern wir an den Begriff der Staatsverbindung überhaupt, und an deren Zwecke. Der erste, bedingende, war uns das rechtlich freie Zusammenleben im Innern, wie die Sicherheit und Unabhängigkeit des ganzen Staats nach Aussen, auf welche feste Grundlage gestützt der Wohlstand auch, das Glück, das höhere sitt-

liche Daseyn des Volks, sich freudig werden entfalten können. Für diesen ganzen Zweck hat das verbundene Volk seiner Obrigkeit gehuldigt; und diese, und das geordnete Gemeinwesen überhaupt, vereinigt also in sich alle die Rechte, ohne welche sie jene erhabene Pflicht und Bestimmung nicht würde erfüllen können. Sie heissen die Hoheits- oder Regierungsrechte, und sind in materieller (wesentlicher oder teleologischer) Hinsicht hauptsächlich folgende: 1.) Recht der Oberaufsicht und vorsorgender Abwehrung aller Störungen der persönlichen Sicherheit und des Wohlseyns der Bürger, des ruhigen Genusses ihres Eigenthums u. s. w. das sogenannte Policeirecht; 2.) Entscheidung der privat Rechtsstreitigkeiten nach den Gesetzen; 3.) Bestrafung der Verbrechen nach Richterspruch und Gesetz; 4.) das Recht der Ertheilung der Aemter und Würden; 5.) der Besteuerung und Verwaltung der öffentlichen Einkünfte: Kammer- und Finanzgewalt; 6.) der Anordnung und Leitung gemeinnütziger öffentlicher Anstalten, der öffentlichen Bildung und Erziehung namentlich, so weit die Kräfte der Privaten einestheils vielleicht nicht hinreichen, und anderentheils aber auch ihre natürlichen Rechte dadurch nicht gekränkt werden: Culturrecht überhaupt, dem Policeirecht also nahe verwandt, wenn auch nicht ganz dasselbe; 7.) Recht der politischen Oberaufsicht über die grosse Angelegenheit der öffentlichen Gottesverehrung innerhalb der Gränzen der höheren und unverlierbaren Frei-

heit des Gewissens, das ius circa sacra; — endlich in der Beziehung nach Aussen: 8.) das Recht des Krieges und Friedens, womit im Innern das Recht des Aufrufs der Bürger zur Vertheidigung des Vaterlands, und der Oberbefehl des Heeres, die Militärgewalt überhaupt zusammenhängt; das Recht der Gesandtschaften ferner, und der öffentlichen Bündnisse und Verträge mit andern Völkern. Aus diesem Ueberblick schon erhellt, wie sich die verschiedenen Zwecke des Staats, und die ihnen entsprechenden Functionen überall gegenseitig bedingen, und daher innigst zu verbinden streben müssen — weshalb der Staat auch (bildlich) ein Mechanismus oder Organismus, und die Staatskunst eine so hohe und königliche ist genannt worden. So bedingt die strenge Rechtspflege die Sicherheit des Eigenthums und des Erwerbs, den Wohlstand also der Bürger, und dieser wieder die höhere Bildung und bessere Besoldung der öffentlichen Beamten; die sittliche und intellectuelle Cultur bedingt Alles, so wie sie selbst wieder mehr als eine Bedingung voraussetzt u. s. w. — Ferner aber müssen alle diese Angelegenheiten, wenn auch nicht alle auf gleiche Weise und für gleiche Zeitdauer, zuerst durch allgemeine Normen, die politischen und bürgerlichen Gesetze aller Art, fest bestimmt, dauerhaft geordnet seyn; sodann zweitens durch augenblickliche Thätigkeit: Richterspruch, Befehl, physischen Zwang, fortwährend ins Werk gerichtet werden. Hierauf beruht, wie man sieht,

die gewöhnliche, mehr formelle Unterscheidung der Staatsmacht in die gesetzgebende und vollziehende, zwischen welchen Einige noch die richterliche, als eine mittlere setzen, die jedoch als Anwendung der Gesetze auf vorliegende concrete Fälle auch schon zur Ausübung der öffentlichen Autorität gerechnet werden kann, deren bei weitem wichtigsten Theil sie übrigens ausmacht, worin eben der Grund ihrer doctrinellen Unterscheidung von der gesetzgebenden Gewalt einerseits, und von der vollziehender im engeren Sinn (der befehlenden, zwingenden) andererseits, zu suchen ist. Oder man kann mit Krug (Dikäopolitik) vier Gewalten unterscheiden: die oberaufsehende, gesetzgebende, rechtsprechende, und die unmittelbar vollziehende. Diese Gewalten oder Autoritäten, die drei zuletztgenannten insbesondre, wie verhalten sie sich zu einander, oder in welches Verhältniß wären sie etwa absichtlich am besten zu stellen? Sollen sie, in gemischten Verfassungen, getrennt werden, und wie dieses? Oder ist zuletzt wieder eine gewisse Vereinigung, die mit einer Vertheilung und einem Temperament der mehreren übrigens verträglich ist, nothwendig und wünschenswerth? Auf eine bestimmtere Trennung der Gewalten drang besonders Montesquieu, und hatte auf jeden Fall das Verdienst, ihre Begriffe schärfer bestimmt, überhaupt die wichtigsten politischen Probleme in einem edeln und freien Sinn, und mit grosser Klarheit, erörtert zu haben. In jener Lehre folgten ihm

viele, unter den neuesten auf eigenthümliche Weise u. a. Behr, der in seiner Staatswissenschaftslehre, nach der Einheit oder Trennung der beiden Gewalten, die Staaten überhaupt als Monarchien (wohin nach seiner Ansicht auch Republiken gehören können) und Dyarchien bezeichnet, und diese letztere Form, worin die vollziehende Macht von der gesetzgebenden getrennt, und ihr zugleich untergeordnet seyn soll, als die wahre, oder politisch gerechte betrachtet wissen will. Sehen wir indeß auf die einfachen und natürlichen Verhältnisse, und auf das Zeugniß der Geschichte, so scheint eine Vereinigung dieser Function in derselben physischen oder moralischen Person doch wieder unbedenklich, ja wohl gar rathsam zu seyn. So ist der Hausvater der Gesetzgeber in der Familie, der Richter zugleich, und Vollzieher seiner Gesetze und Richtersprüche, und dies Verhältniß kann, bei gehöriger Vorsicht in der Anwendung, schon als bedeutsames Vorbild dienen. Ebenso der Schiedsrichter, der einen von ihm erst erkannten Rechtsgrundsatz, ein eben erst gedachtes allgemeines Gesetz, zugleich auf den vorgelegten Fall anwendet. So finden wir in der früheren deutschen Geschichte dieselben Fürsten, welche, unter Beirath freilich der Stände und der Rechtserfahrnen, die Gesetze gaben, zugleich oft selbst in ihren wandelnden Hofgerichten die Streitigkeiten entscheiden, dem Volke Recht sprechen. Endlich zeigt uns auch die, wohl nicht mit Unrecht oft gepriesene, Verfassung

Englands eine fortdauernde Vereinigung der Gewalten in der Person des Königs, der als Vollzieher zugleich an der Gesetzgebung Antheil hat, indem ein neues Gesetz, oder die Aufhebung eines bestehenden, nicht blos die Uebereinstimmung der beiden Häuser, sondern auch die Zustimmung des Königs erfodert, der so ein absolutes: veto! übt, ohne das, wie selbst Fox im Parlament äusserte, der König ein Gefangener auf seinem Thron, und der erste Sclav in seinem eignen Reiche seyn würde. Ein solcher Throngefangener, eine fast nur glänzende politische Null sollte, im Widerspiel gegen jene wohl erprobte Ordnung, der König von Spanien seyn, nach der neuen Constitution der Cortes, die wohl mit aus diesem, wie freilich noch aus andern Gründen, auch keinen Bestand hatte. Wie mag überhaupt aus gewaltsamer Trennung des durch die Natur Verbundenen rechtsbeständige Harmonie, Freiheit, gegenseitiges Vertrauen hervorgehen, aus einem Mechanism gesundes Leben? Nullum esse imperium tutum, nisi benevolentia munitum, ist schon im C. Nepos, und darin eine ebenso tiefe, als einfache politische Wahrheit zu lesen — welches Wohlwollen aber leicht, von der einen oder andern Seite, mögte verloren gehen können, wenn man die Majestät all zu scharf und künstlich zertheilen, sich in sich selbst entgegensetzen wollte. Denn, von der einen Seite, welch eine Gesetzgeber, der das nun gegebene nicht ausführen könnte, weil der Vollzieher, als Haupt

der gewaffneten Macht etwa der Stärkere, es unwillig verweigerte? Und von der andern, wie betrübt schon, und fast widersinnig, für den mit den Insignien der Majestät bekleideten Vollzieher, nur fremde Normen in Ausübung bringen zu müssen, nur Oberfeldherr etwa, und Oberzwingherr zu seyn, ohne Theilnahme eben an der höchsten, mehr geistigen Function der allgemeinen Gesetzgebung — auf welche schon der einfache Bürger ja so gerne Anspruch macht? Freilich würde er, nach streng republicanischen Begriffen, darin wieder einen gar grossen Vorzug haben, als Individuum eine ganze Staatsstimme zu führen. Aber ohne diese würde der Monarch auch wieder aufhören, Monarch zu seyn, und als untergeordneter Beamter daher einen andren Platz und Namen annehmen müssen, und man darf hierüber weder sich selbst, noch viel weniger freilich Andre, täuschen wollen. — Ueberhaupt aber, und für alle Staatsformen, ist die Sache diese: die Begriffe sind zu unterscheiden; und diesen gemäs auch die politischen Functionen selbst, ihrem verschiedenen Wesen nach, von einander zu sondern, woraus jedoch nicht folgt, daß die mehreren und verschiedenen nicht von denselben Personen dürften ausgeübt werden. So darf der Gesetzgeber in einem vorliegenden Fall nicht nach einem Gesetze richten, was er, gegen die schon bestehenden, erst zu geben beabsichtigt, noch auch, bei obschwebendem Rechtsstreit, ein vorhandenes Gesetz authentisch interpretiren; wohl aber

darf auch er überhaupt nach den Gesetzen Recht sprechen, und Befehle geben, und so im Uebrigen. Im Selbstbewußtseyn des Denkers müssen die Begriffe ja überhaupt wieder verbunden seyn, weil nur dadurch gründliche Erkenntniß des Besondern selbst möglich ist; und dies eben so umfassende, als zugleich, scharf unterscheidende Bewußtseyn soll auch das des höheren Staatsmannes seyn, der, welche bestimmte Functionen er auch nach einander ausüben möge, darum nicht aufhören darf, der das Ganze überschauende Weltweise und Gerechte zu seyn. — Uebrigens ist von den beiden Gewalten die gesetzgebende allerdings die höhere, und zugleich diejenige, an welcher Theil zu nehmen, die Idee der Autonomie dem geordneten Volk vorzüglich Anspruch zu geben scheint, und was Tacitus von den alten Germanen anmerkte: de minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes, ita tamen, ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes pertractentur, mögte wohl als eine natürliche staatsrechtliche Maxime gelten können, die sich namentlich in der englischen Verfassung behauptet, und weiter ausgebildet hat. Denn die Berathung, über allgemeine Gesetze vor allem, sey langsam und besonnen, welches eben durch die Vertheilung erreicht wird; die That aber sey rasch — die vollziehende Gewalt, der stets gewaffnete Arm der Macht und Gerechtigkeit, müsse den Feind, wie den Verbrecher, schnell und unwider-

stehlich treffen, und darum vertraut man diese (höchste) Macht gewöhnlich ungetheilt nur Einem (oder Wenigen) an, welcher die untergeordneten Organe des Gesammtwillens sodann durch allgemeine (oder besondre und augenblickliche) Bevollmächtigung in Wirksamkeit setzt. Zugleich aber muß dieser Erste an der Gesetzgebung Theil nehmen, wie jener König der Britten, der als Vollzieher ganz an das Gesetz gebunden, insofern erster Beamter des Staats, zugleich auch Mitgesetzgeber, und erster Beweger ist, der die Sitzungen der Gesetzgeber eröfnet, vertagt, auflös't u. s. w. als der erste erblich bestimmte, mitgesetzgebende und regierende Bürger. Von der richterlichen Gewalt aber bemerken wir vorläufig, wie sie ihre mit Recht gefoderte Unabhängigkeit, sowohl von der gesetzgebenden (im einzelnen ga[illegible]h, denn sonst bestimmt diese freilich ihre allgemeinen Normen und Formen) als von der vollziehenden und mächtigen, vielleicht am sichersten dadurch würde behaupten können, wenn sie ihrer Persönlichkeit nach immer lebendig aus dem edleren Kern des Volks selbst hervorgienge, ihrer Function nach aber zugleich die größte Oeffentlichkeit hätte — Probleme freilich, deren nähere Erörterung der Lehre von der Rechtspflege vorbehalten bleibt!

Speculation und Erfahrung stimmen also dahin mit einander überein, wie die politischen Rechte

zwar unter Mehreren getheilt, so beschränkt und gemässigt seyn können, zuletzt aber auch wieder concentrirt, innig verbunden seyn müssen. Oder die Staatsobrigkeit muß so organisirt seyn, daß der Gesetzgeber der unmittelbaren und treuen Ausführung gewiß sey, der Vollzieher aber auch nur solche Gesetze vollziehen dürfe, die er selbst für gerecht und gut gehalten. Denn wenn sich die vollziehende Gewalt zur gesetzgebenden verhält, wie Wort und Arm zu Gedanken und Seele, so sollen, in diesem Bilde, jene auch beseelt, diese unmittelbar wirksam und kräftig seyn. Der Gedanke, das Gesetz, müssen Wort und That werden, wie der Handelnde oder Befehlende auch der Denkende muß gewesen seyn, wie auch bei dem Einzelnen der Gedanke ohne Mühe Wort und That wird, diese aber ohne den Gedanken keinen Werth haben. — Ueberhaupt mögten die einfachsten, sittlich natürlichsten Formen des Staats immer auch die besten seyn, und die zusammen gesetzteren und künstlichen, wie so viele in älterer und neuerer Zeit versuchte oder vorgeschlagene, dürften oft schwache Schutzmittel seyn gegen factische Despotie — oder Anarchie, indeß sich die grossen Ideen der Gerechtigkeit, des gegenseitigen Vertrauens, aller politischen Tugenden überhaupt, in einfacheren Formen treuer abspiegeln, wie ohne Zweifel auch kräftiger würden behaupten lassen.

Nach dieser Erwägung der festzuhaltenden Einheit und Harmonie der politischen Functionen, ent-

wickeln wir die Idee der gemässigten Monarchie weiter, und zwar insbesondre die wichtige Lehre von der Repräsentation des Volks — dem Princip derselben, und ihrer allgemeinsten Organisation, insoweit vorzüglich, als die allgemeinen Rechtsideen hier noch eine Stimme mögten fodern können.

Das ganze Volk also, dies ist der vorliegende Gedanke, sollte nach gewissen Principien an der Gesetzgebung Theil nehmen können, durch abgeordnete Vertreter, überhaupt durch eine kleinere Zahl — der Weisesten hoffentlich und Besten. Welche diese aber seyen, dies könnte, wenn gleich nicht untrüglich, doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, wohl nur die Stimme des Volks selbst aussprechen, womit ihm also ein höchst wichtiges und ehrendes Recht, das der freien Wahl seiner Gesetzgeber, eingeräumt seyn würde; und zwar müßte sie, wenn sie das Volk im vollen Maaß ehren und berechtigen sollte, wohl eine unmittelbare seyn, wie man auch in seinen Privatgeschäften einen Mandatar, oder Schiedsrichter z. B. am liebsten selbst wählt. S. u. a. Falck in den Kieler Blättern III, 3. So würde das Volk auf bedeutsame Weise an den öffentlichen Angelegenheiten selbst mittelbar Theil nehmen, und jeder Bürger, dem die Verfassung dieses grosse politische Recht eingeräumt, würde durch die Ausübung desselben dem idealen Bürgervertrage auch formal und ausdrücklich beigetreten seyn — womit die Frage nach der

Bestimmung dieser höheren activen Civität, oder nach den staatsrechtlichen Eigenschaften eines Stimmführers und Wählers in der Gemeinde entsteht. Im Allgemeinen muß er ein mündiger und vernünftiger Mann des Volks, und von bürgerlich unbescholtenem Rufe seyn, und welche diese Eigenschaften noch nicht besitzen, wie nicht eingebürgerte Fremde z. B., müssen sich mit den allgemeinen Menschen- oder Privatbürgerrechten im Staate begnügen; so wie auch eigenthümliche antisociale Religionsgrundsätze, wenn es solche gäbe, von diesem politischen Recht leicht würden ausschliessen können. Aber ausser diesen allgemeinen Eigenschaften scheint die politische Weisheit, die zugleich die Gerechtigkeit ist, noch mehr zu fodern, eine gewisse durch Grundbesitz bedingte bürgerliche Selbstständigkeit nämlich, wie dies in der Verfassung Englands, Frankreichs und andrer Staaten ausdrücklich bestimmt ist. Und wohl mit Recht mußte es den Gesetzgebern bedenklich erscheinen, die grössere Masse der Miethsleute, Tagelöhner u. s. w. zu der Ausübung eines so wichtigen Rechtes zu berufen, weil diese Menge der ganz Abhängigen und Eigenthumslosen, wenn auch nicht Unfreien, nur zu leicht als rohe physische Kraft nach dem Wink und Willen ehrgeitziger Demagogen wirken, oder ihre Stimmen den Reichen etwa — verkaufen würden. So scheint eine Timokratie (in diesem Sinn) für die Ruhe, ja für die höhere Ausbildung der Gesellschaft vorerst unentbehrlich, und so auch

politische Gründe für die Primogenituren, und gegen eine unbedingte Zerstückelung des Grundbesitzes zu streiten. Nur daß der menschenfreundliche Gesetzgeber, als Beförderer allgemeiner Freiheit und Glückseligkeit, auch das Interesse jener zahlreichen, ohne eigne Schuld so weit zurückstehenden Klasse der Gesellschaft im Auge behalte, den Erwerb des eignen Heerdes daher auch wieder begünstige, und dem nachtheiligen Einfluß des überwiegenden Reichthums Weniger auf die Sittlichkeit des Volks durch weise Institutionen entgegenwirke, um so ein gewisses — goldnes oder sittlich gediegenes — Mittelmaaß der Glücksgüter in der Gesellschaft — dem schon der Politiker Aristoteles das Wort redete — herbeizuführen. Freie Eigenthümer also, und auch wohl diejenigen Bürger überhaupt, welche, wie die Beamten, Rechtsgelehrten, Aerzte u. s. f. ein sichres Einkommen nachweisen können, wären, unter Voraussetzung der allgemeineren Bedingungen, durch ihr bürgerliches Gewicht gleichsam, als Wähler anzuerkennen — wenn man nicht etwa noch, als letzte und ergänzende Eigenschaft, eine gewisse politische Bildung und Tüchtigkeit von ihnen zu fodern nöthig erachten mögte. Wie aber diese erkennen, und wonach sie bestimmen? Hier kömmt uns die Gemeinde, dieser Staat im Kleinen, zur Lösung der Aufgabe entgegen, und bindet etwa die Ausübung jenes Wahlrechts an eine vorgängige Befähigung durch treue Verwaltung ihrer eig=

nen Aemter und Geschäfte. So würde sie, durch ihre Organisation und deren kräftig gesundes Leben, dem Staat für die zweckmässige Ausübung jenes grossen politischen Rechts eine heilsame Gewähr leisten, die um so natürlicher wäre, als die Gemeinden eben die Elemente des Ganzen sind, deren freiere Verfassung und gute Verwaltung man daher mit Recht als die sicherste Vorschule einer allgemeineren politischen Autonomie betrachtet hat. In diesem Sinn will auch Hegel, daß der Wähler Kraft seines Amtes, Standes, Gewerbes, zuerst etwas seyn und gelten solle in der bürgerlichen Ordnung. Doch bleibt die bürgerliche Tüchtigkeit hiebei unstreitig das Wesentliche, und der Stand wird nur insofern einen Vorzug begründen können, als er etwa die Vermuthung grösserer Bildung und Fähigkeit für sich hätte. Diese Vermuthung aber könnte theils in manchen Fällen wieder zweifelhaft erscheinen, theils mögte sie überhaupt doch auch der formalen Bestätigung eben durch die freie Wahl selbst bedürfen, und so hat man als ein natürliches Princip dieses aufgestellt: daß das Volk, ohne bestimmte Trennung der mehr zufälligen Stände, und ohne vorgeschriebene Rücksichtsnahme auf dieselben, nach gewissen Bezirken von ohngefähr gleicher Seelenzahl seine Vertreter zu wählen habe, wiefern nämlich angenommen werden dürfte, daß sich die politische Intelligenz im Ganzen einigermaassen gleich vertheilt finden werde. Zwar haben Andre dies

Princip als ein — *atomistisches*, überdies auch *gefährliches*, in bösen Ruf zu bringen gesucht, dies jedoch, wie uns scheint, ohne hinlänglichen Grund, indem die (wohlverstandene) Idee der ursprünglichen Gleichheit ihm vielmehr bestimmt genug das Wort redet. In der *bisherigen* Erfahrung war es freilich etwas anders, und die Stellvertretung (aus begreiflichen Ursachen) mehr eine *ständische*. Inzwischen ist die Erfahrung auch hierin wieder sehr verschieden (man vergleiche die Repräsentation in England z. B. und Schweden) so wie auch die Geschichte Manches bereits abgeändert *hat*, und *fortwährend* abändert. Auch muß es in alle Wege *darauf* doch wieder ankommen, daß die Weisesten und Besten, wo sie auch zu finden seyn mögen, erwählt werden. So haben wir die Geschichte, die Bedeutung und die Ansprüche der verschiedenen Stände eben hier näher in Erwägung zu ziehn.

Was also heißt ein *Stand* in der bürgerlichen Gesellschaft? *Wie viele*, und *welche* allgemeine Ordnungen giebt es in ihr, und *warum* eben diese, und wie *entstanden* sie? Welche ist die eigenthümliche politische *Bedeutung*, *Bestimmung* einer jeden, und soll die gerechte und wahre Politik diese, *vielleicht doch* auf gewisse Weise zufälligen, unwesentlichen, Gegensätze durch die Verfassung selbst *begünstigen* — zu *verewigen* suchen, oder ihnen mehr entgegenwirken,

oder sie ihrem Schicksal etwa nur überlassen? — gewichtige Fragen, in jeder menschlichen Beziehung überhaupt, wie in der politisch-juridischen insbesondre, die uns hier zunächst vorliegt.

Blicken wir in die Urgeschichte der Staaten zurück, so können wir zuerst nur eine geringe Absonderung und Spannung der eigenthümlichen Geschäfte, Würden und Stellungen (oder Stände) in ihnen vermuthen. Der Mensch war Anbauer des Feldes, Künstler, Krieger, König, Arzt und Priester oft zumal, und wenig trennten sich die Arbeiten, und gering war die Hervorragung Einzelner. Doch die Natur selbst setzte bald auch hier Unterschiede fest, die mit der Fortbildung der Gesellschaft sich stärker spannen mußten — bis zum gänzlichen Vergessen fast ihres ersten Ursprungs. Die körperlich Stärkeren, die rüstigen Männer und Jünglinge zogen ins Feld indeß die Schwächeren noch das Haus und den Acker besorgen konnten, und die an Geist Hervorragenden, Alten, Erfahrnen sich mehr der Betrachtung — der göttlichen und menschlichen Dinge hingaben, Gesetze, Wissenschaften, Religionssysteme dachten, und der staunenden Menge verkündigten. Der glückliche Heerführer hieß König, seine Getreuen ragten in glänzenden Kreisen als kriegerisch Edle hervor; die Denker wurden Aerzte, Priester, Gesetzgeber, später Gelehrte überhaupt, indeß der grössere arbeitende Haufe — unten stehen blieb,

als Hirt, Feldbauer, mechanischer Künstler, Hausknecht u. s. w.; und so, durch Unterjochung insbesondre, bis zum Sclavenstande, den zuerst die Natur nicht kannte, herabsank, wie in so vielen Staaten des Orients, und auch bei den hochgepriesenen Griechen und Römern. — — Also höhere und niedere Stände überhaupt in verschiedenen Formen, und zwar lag es in dem Interesse der ersteren, sich oben, in ihrem Glanz zu erhalten, und bis zur Erblichkeit und Unvermischtheit mit den (bald verachteten) niederen abzuschliessen, wie im Kastenwesen der Aegyptier und Hindus, welche die sonst unschuldige Vierzahl zu einer politisch unheiligen und fast bösen gestempelt haben — durch ihre bekannte Eintheilung der Menschen in gelehrte Braminen, tapfere Krieger, fleissige Bürger und Bauern, und verachtete unreine Parias, oder Sclaven! Und wie unsre europäische Cultur grossentheils vom Osten ausgieng, so fand sich auch, mit der Hierarchie und dem überall nothwendigen Kriegswesen, jene Eintheilung mit einiger Veränderung in unsern Staaten wieder, und die Stände ordnen sich auch noch in ihnen, besonders feierlich in den katholischen, nach dem Princip der Alles beherrschenden und überschauenden Intelligenz, also: die Geistlichkeit mit ihrem unfehlbaren Oberhaupt an der Spitze; Fürsten und Adel in verschiedenen Abstufungen; Bürger in den Städten, seit dem Aufblühen des Gewerbfleisses und Handels im Mittelalter; endlich Bauern, theils

freie, theils bis zur Leibeigenschaft herabgewürdigte Hörige. Ja wohl herabgewürdigt — denn eben dieser Stand, um von der Grundlage anzufangen, war ja der älteste, jeder Ehre würdige, und auch noch jetzt ruht die ganze Last des Staatsgebäudes vorzüglich auf seinen atlantischen (den Druck kaum noch ertragenden) Schultern. So war auch der älteste und wohl selbst gute deutsche Adel von den freien Grundeigenthümern kaum verschiedenen, und erst später trat er durch das Lehnsverhältniß, durch Ritterspiele und gemalte Wappen, durch kaiserliche und fürstliche Verbriefungen, oft leider (zum Vortheil der Canzleien) gar käuflich, oder in der Form eines persönlichen Beamtenadels, als ein mehr abgesonderter Stand, vielfach oft sich abstufend, hervor: als höherer, reichsunmittelbarer, als hoher und mittlerer alter Landadel, als jüngerer endlich aus irgend einem Titel — welches System sich besonders in Deutschland, nach dessen eigenthümlicher Verfassung, in seinem ganzen Reichthum und Glanz entwickeln konnte! Aber auch bei andern Völkern, wohl fast bei allen, bemerken wir von Alters her dieselbe Erscheinung, wenn auch in etwas andern Formen, indem sich einzelne Geschlechter durch die Naturgaben zuerst der Kraft und Schönheit, und durch erworbene Vorzüge sodann der kriegerischen Tapferkeit, des bürgerlichen Verdienstes u. s. f. vor andern hervorthaten, und nun auch öffentlich anerkannt und ausgezeichnet wurden. So die ἄριστοι bei den Griechen, die

equites, optimates, nobiles bei den Römern, denen auch die Bilder der Ahnen aufzustellen und öffentlich zu zeigen, ein Vorrecht war, so in bestimmteren Formen bei allen neueren europäischen Völkern. Und dies Verhältniß, sofern es auf wirklichen Vorzügen, und auf die Meynung von ihnen beruht, läßt sich, als ein in diesem Sinn natürliches, auch nirgends willkührlich wieder aufheben. Die Tugenden der Vorfahren glänzen aus den Zügen und der öffentlichen Stellung des Enkels wieder, und erregen für ihn ein günstiges Vorurtheil — was er aber freilich auch durch eignes Verdienst zu rechtfertigen hat; oder, wie Marmontel treffend sagt, „der Adel ist ein Vorschuß, welchen der Staat den Nachkommen grosser Männer auf das Wort dieser Ahnen giebt, in der Hofnung, denselben mit Wucher erstattet zu sehen". Der Hauptgedanke des natürlichen Stolzes auf edle Abkunft, oder der natürlichen Freude und Pietät noch besser, muß so dieser bleiben: der Vorfahren würdig zu seyn — wie auch jeder sich selbst auszuzeichnen, und ein neues edles Geschlecht zu gründen sucht, dessen Glanz (nach der originellen Idee Franklins) auch einen Adel in aufsteigender Linie geben könnte. — So erhält am Ende Alles wieder seine einfache, natürliche Stellung, und die Tugend, die geistige Trefflichkeit überhaupt, glänzt uns, als der einzig wahre Adel, mit nicht erborgtem Glanze wieder entgegen, und aus diesem Gesichtspunkt allein

werden wir zu einer gerechten Würdigung des ganzen Ständewesens überhaupt gelangen können. Denn — um dem ersten Stande auch wieder den Vortritt zu gönnen — so wird namentlich das Interesse des Geistes, eben als dieses, als das freieste und höchste, um so sicherer und wahrer befördert werden, je weniger die Pfleger desselben als eine streng abgesonderte Kaste erscheinen; denn der geistliche Stand soll auch eine geistige Kraft und Seele seyn, frei im Staate wirksam, Alles durchdringend, wie das Licht in der unendlichen Natur. Dieser Foderung der Philosophie kömmt auch die Geschichte entgegen, und wir sehen den geistlichen und gelehrten Stand um so glücklicher für Freiheit und Wahrheit wirken, je weniger er besondre politische Vorrechte hat, oder sich durch eine von der weltlichen Obrigkeit unabhängige Hierarchie, durch Cölibat u. s. f. von der übrigen Gesellschaft absondert, oder mit despotischem Gewissenszwang sich über sie — über Wahrheit und Recht überhaupt — vermessen zu erheben wagt! — Der Adel zweitens, dessen bessere Bedeutung wir so eben wahrnahmen, hat ebenfalls keine so bestimmten Ansprüche auf bürgerliche Vorrechte mehr, seit ihm die Pflicht des Kriegsdienstes (mit Knappen und Gefolge) nicht mehr allein obliegt, und nach der ganzen späteren Gestaltung der Staaten; und nur in andrer, eigentlich politischer, Hinsicht kömmt ein bedeutsames Institut sogleich noch zur Sprache, das

der erblichen, auf grösseren Landbesitz zu gründenden, Volksvertretung, der sogenannten Pairschaft. — Ueberhaupt aber sehen wir, wirklich und thatsächlich, so manche ältere starre Formen sich mildern und beleben, und jene Scheidewände einstürzen, die das gesellige Leben einengten, und den Bürger vom Bürger abschieden; so wenigstens fühlen es, meynen wir, die selbst Freieren und Besseren unter allen Völkern. Die Stände, und ihre eigenthümlichen Beschäftigungen und Charaktern, gehen auf mancherlei Weise in einander über, und — was das Entscheidende ist — das Licht einer höheren Bildung verbreitet sich immer allgemeiner durch alle Klassen der Gesellschaft, so daß nicht mehr ganz so, wie in früheren Zeiten, nach Ständen allein bestimmt werden kann, wo die Intelligenz des Staats möge zu finden seyn.— Aber — hat nicht die Intelligenz selbst, die Philosophie proh dolor! noch jüngst den ganzen Staat, und die Stände in ihm, aus der Idee des Organismus zu construiren gewußt, und muß es nicht also bei diesen Gegensätzen, als deducirten nothwendigen Organen, sein Bewenden haben? Wir sollen hier mit einem Freunde einen hoffentlich guten Kampf wieder kämpfen, indem wir die von Steffens (im 1sten Th. seiner Karrikaturen des Heiligsten, und sonst) aufgestellte, für Recht und Freiheit gewiß wohlgemeynte, Lehre vom Staat — etwas näher zu bestimmen wenigstens, uns gedrungen fühlen. So soll ganz all=

gemein zuvörderst — nur die Monarchie das wahre Leben des Staats darstellen, weil nur in ihr ein Mittelpunkt der Liebe und Pietät zu finden sey, und der Staat soll, ohne den vornehmen Mittelpunkt eines Adels auch, etwas Kleinliches, Spießbürgerliches behalten. — O Ihr armen Republicaner, die Ihr waret, oder seyd, oder seyn werdet, und eure erhabenen Tugenden, durch welche Ihr höheren Naturen näher steht, so ist Euch und eurer Tugend also durch die Philosophie selbst das Urtheil gesprochen, und die Catone, und der gerechte Aristides, und der tugendhafte Phocion, und die edleren Märtyrer der Freiheit alle, wären — Thoren gewesen, oder — kleinliche Spießbürger? Gewiß — wir sagen es auch — ohne einen Mittelpunkt der Liebe ist das Leben im Staate kalt und hohl. Aber dieser Mittelpunkt ist er nicht in jeder Menschenbrust — allgegenwärtig? und was mag edler und schöner seyn auf Erden, als ächt republicanische Freundschaft und Liebe? — So hätten wir auch über die Lehre von den Kriegern und Beamten wohl Manches zu erinnern, was uns jedoch leicht zu weit führen könnte; daher wir unsern näheren Gegenstand sogleich ins Auge fassen, die Ableitung der Stände nämlich, deren es S. 66 ff. nach dem Princip des überwiegenden Seyns, oder Erkennens, im Allgemeinen zwei geben soll, den Nährstand, und den Lehrstand; (Andre fügen noch einen dritten, den Wehrstand, hinzu, und

die Sylben freilich reimen sich, wenn gleich die Scheidung der Wesen leicht wieder ungereimt werden könnte.) Zu dem Nährstande, als dem leiblichen, gestaltenden, Element des Staats, aber gehören ferner (nach St.) der Stand des Bauern, der die erste, allgemeine, rohere Verdauung; des Bürgers, der die innigere, tiefere Assimilation bezeichnen soll; endlich der Adel, von dem gesagt wird, daß, wie Bürger und Bauer, einzeln betrachtet, keineswegs frei seyn, so er zuerst als der ganz Freie, als ruhiger Besitzer und Person erscheine, der sich dem Staat aufopfere u. s. w. Auch wird im Anhange S. 266 ff. noch die persönliche Treue, oder Hörigkeit, als ein nothwendiges Staatselement deducirt, ein Talent zum Dienen, dazu bestimmte Naturen, die freilich durch die Treue wieder frei seyn sollen. — Uebrigens ist, was über diese drei Stände, so wie über den, im Gegensatz gegen sie alle gestellten, Lehrstand, im Einzelnen geistreich und treffend gesagt wird, im Werke selbst nachzusehn, da wir es hier vorzüglich nur mit der allgemeinen Idee (die sich auch bei andern findet) zu thun haben, als welche uns doch mehr eine witzige Phantasie, oder ein, mit grosser Vorsicht nur zu gebrauchendes, Gleichniß, als eine gründliche Deduction, oder Theorie zu seyn bedünken will. Denn allerdings ist das Gleichniß in seinen Anwendungen bedenklich, wie dies der freigesinnte Verfasser selbst wohl gefühlt, und sei-

ne Deductionen daher wieder sehr beschränkt, ja oft fast aufgehoben hat. Und darum muß, im Namen der strengeren Wissenschaft, gegen die ganze Ansicht auch Einspruch geschehen, und zwar kurz dieser: der Organismus nämlich, wird die strengere nun sagen, ist noch kein Staat, und dieser kein Organismus, ein weit Höheres vielmehr, ein Bund, ein sittlicher Verein in der Idee gleicher und freier Wesen, deren jedes wieder — einen ganzen Organismus nicht blos, und dessen vollkräftiges Leben, sondern auch — eine nach Licht und Freiheit dürstende, ganze und unsterbliche Seele die seine nennt! Wie also darf ein Stand, eine Klasse von Wesen in diesem Bunde, sich allein — ein überwiegendes Erkennen, ein andrer wieder sich allein die recht persönliche Freiheit beilegen, und die beiden übrigen (wenn auch nur bildlich) zu blossen untergeordneten Organen herabsetzen? In solchen Lehren mögte wohl eher alles Andre, als das (strengere) Erkennen überwiegend seyn; denn zu augenscheinlich hinkt doch das Gleichniß, und welchen tüchtigen Landmann oder Bürger muß es nicht doch befremden, ja fast empören, wenn man ihm naturphilosophisch, und als eine ewige und ursprüngliche Wahrheit vordemonstrirt: er sey — gleichsam freilich nur! — der Magen, oder das Saugadersystem im Staatskörper, der Deducent aber mit seiner Schule das Gehirn? oder er sey von Natur dienend, ein Jacques bon homme (wie die französischen Edel=

leute im 14ten Jahrhundert die Bauern nannten, die jedoch so gut nicht waren, vielmehr blutige Rache nahmen) er zähle nur in Masse, jener Edelmann aber sey der recht Freie, die Person, die sich, will sie es anders, auch dem Staate großmüthig glänzend opfern kann ...» Doch genug der Polemik, die nur an das Bedürfniß strengerer Begriffe, und einer verständlicheren, wenn auch minder dichterisch anziehenden, Sprache über diese Angelegenheiten erinnern sollte. Ja man kann sagen, daß wenn solche Bilder und Allegorien, wie sie seit M. Agrippas Rede häufig zu hören gewesen, auch eine gewisse factische Wahrheit etwa hätten, diese doch darum nicht die wahre und beste Wahrheit sey — die der besseren Zukunft meynen wir, die man über solche Gleichnisse der Gegenwart nur zu leicht aus den Augen scheint verlieren zu wollen. Denn noch einmal: der Staat ist ein Verein freier Wesen, deren jedes Anspruch auf Integrität seiner Natur, und auf sittliche Veredelung hat; diese Ansprüche macht auch die grosse Bewegung der Geschichte auf sittlichem Wege geltend, und wer mögte hier ein letztes nec ultra bestimmen? Wer hat des Weltgeistes Gedanken ergründet für die unendliche Zukunft? Wer? fragen wir — denn so einer sie ergründet, der rede, und verkünde uns der Reiche Wandlung, und sage uns, ob er ewig auch noch auf Erden — die Sclavenketten z. B. sieht, die ja auch die alte

Wirklichkeit noch immer für sich haben würden, wenn es darauf ankäme, die Wirklichkeit jedes Augenblicks in Bilder und Gleichnisse zu bringen, und solchen Bildern ein Recht zu geben, für Wahrheiten zu gelten — für Gesetze der Vernunft.

Nach der vorstehenden Untersuchung mögte also, auf der jetzigen Entwickelungsstufe der bürgerlichen Gesellschaften, die Abordnung des Volks zu einer über die Gesetze mitstimmenden Versammlung füglich ohne eine zu scharfe Absonderung der Stände, und ohne ständische Curien in der Versammlung selbst, Statt finden können — wenn auch nicht überall es darum auch müssen, weil jede bestehende Ordnung dieser Art, wie die der schwedischen Verfassung z. B., durch ihr lebendiges Daseyn selbst sich leicht ein gewisses Recht erwerben kann, über welches man nicht sogleich mit leichtsinniger Neuerungslust hinwegschreiten darf. Aber auch da, wo zuerst noch ständisch abgeordnet und Rath gepflogen wird, bleibt es eine natürliche Foderung, daß jeder Mitgesetzgeber für ein ganzes Volk auch so viel möglich das Ganze überschaue, und bei seiner erhabenen Function das Interesse dieses Ganzen, und nicht etwa nur das besondre seines Standes, vor Augen habe. So auch scheint es in der Natur der Sache — der Wahl eines Gesetzgebers, und keines blossen Mandatars für ein endliches Geschäft — wohl begründet zu seyn, wenn die Abgeordneten, wie gewöhnlich, keine be-

sondre Instructionen von den abordnenden empfangen; denn diese haben durch ihr Zutrauen einen Mitgesetzgeber für das ganze Vaterland bezeichnet, und diesem also ist der Erwählte verpflichtet und verantwortlich.

Somit würde eine Versammlung dieser Art, wie dies auch in England, Frankreich und andern Staaten der Fall ist, aus vertrauten Männern von allen Ständen und Bildungsarten zusammengesetzt seyn können, welche hier, durch die grosse Idee des gemeinsamen Vaterlandes vereinigt, und für dieselbe begeistert, friedlich, ohne engherzige Rücksichten auf mehr zufälligen Stand und Geburt, zusammenwirkten; wobei nur noch die sonstigen allgemeinen Eigenschaften zu bestimmen sind, welche einen Bürger für diesen erhabenen Beruf wahlfähig machen mögen. Es werden dieselben seyn, die oben für die Wähler gefodert wurden, nur nach einem höheren Maaßstab: ein unbescholtener öffentlicher Charakter also, das Indigenat, ein mittleres Alter, worin sich das Feuer der Jugend mit fester Manneskraft vereinigt finde, eine auf Grundbesitz, oder sichres Einkommen, beruhende bürgerliche Selbstständigkeit, endlich etwa eine durch Verwaltung höherer Communalämter oder sonst bewährte politische Bildung, womit die Idee von Provincialständen, im Gegensatz gegen die allgemeinen Reichsstände, in grössern Staaten insbesondre, verwandt ist. — Fernere constitutio-

nelle Bestimmungen, die hier jedoch nur angedeutet werden können, sind die über die Zeit der Zusammenberufung, und die Dauer der Versammlungen, über beständige oder zeitliche Ausschüsse für besondre Geschäfte, über den Geschäftsgang, den Vorschlag namentlich, oder die Initiative der Gesetze, über die Entscheidung durch absolute, oder relative Stimmenmehrheit, und nach wiederholter Verlesung der Vorschläge etwa, über nur mündliche, oder zugleich schriftlich abgefaßte Votirung u. s. f.

Bis hieher aber ist nur von einer, dem Monarchen beigeordneten, Versammlung von nicht blos rathenden (was übrigens oft für eine zweckmässige politische Vorbereitungsstufe gelten kann) sondern auch deliberirenden, an der Gesetzgebung theilnehmenden Volksvertretern gehandelt worden — und eine allgemeine staatsrechtliche Nothwendigkeit von mehr als einer solchen Kammer wird sich, in kleineren Staaten insbesondre, auch wohl schwer nachweisen lassen. Inzwischen könnte eine zweite unabhängige Berathung theils überhaupt doch etwa nützlich seyn, theils mögte ohne dieselbe die politische Spannung, wie man sagt, in der erblichen Monarchie insbesondre leicht eine zu starke werden können. In Großbritannien, dessen Geschichte hier lehrreich bleibt, sehen wir diese auch wirklich schon früh gemässigt, den Gegensatz vermittelt — durch das Institut des Oberhauses — welches größtentheils aus erb-

lichen Majoratsherren des hohen Adels, dann aber auch aus vom Könige erst ernannten und dotirten Pairs, einigen hohen Beamten, den geistlichen Lords, und den Prinzen vom Geblüt zusammengesetzt ist. Hier also ein durch die Verfassung sanctionirter politischer Adel, der sich dadurch besonders von andern unterscheidet, daß die jüngeren Söhne sich, auch nach der öffentlichen Meynung und Praxis, den übrigen Gebildeten (Gentlemans) im Volk wieder mehr beigesellen — wiewohl sich auch bei jenen mächtigen Insulanern ein allgemeinerer Adelsstolz, und manche adliche Titel von alter Zeit her noch erhalten haben. Sonst aber hat dort auch jeder Bürgerliche die Aussicht, durch sein Verdienst zur Pairswürde gelangen zu können, und obgleich die gebohrnen Pairs freilich schon mit dem 21sten Jahr in das Oberhaus eintreten, so ist es ihnen durch das hohe Interesse ihres Standes doch auch geboten, sich die nöthigen Einsichten zu erwerben, ohne die sie in einer so erhabenen Versammlung zu sehr würden erröthen müssen. Zugleich aber fühlt sich der Pair durch seinen unabhängigen Grundbesitz frei und stark, und durch die Verbindung seines Geschlechts mit dem übrigen Volk dessen Freund und Vertreter, indeß seine hohe Würde ihn von der andern Seite zugleich dem Monarchen näher stellt. Diese Institution finden wir auch in den neuesten Verfassungen Frankreichs und einiger deutschen Staaten wieder, und man kann sie, wenn gleich ihr Ursprung im

Feudalsystem zu suchen ist, doch als eine nun bürgerlich gemilderte betrachten, welche dem Gemeinwesen eine gewisse Festigkeit gewährt, und dem Princip der erblichen Monarchie selbst analog ist. — Aber auch überhaupt, und in jeder Verfassung, dürfte eine solche Theilung, oder wiederholte Darstellung der gesetzgebenden Macht und Function, wohlthätig werden können, damit nicht leicht voreilig oder einseitig über neue allgemeine Gesetze möge entschieden werden können. Und zwar scheint eben (in grösseren Staaten namentlich) eine dreifache Gliederung wieder den Vorzug zu verdienen, damit, wie bei gerichtlichen Instanzen, der etwanige Widerstreit der beiden ersten durch eine dritte wieder erwogen, und ausgeglichen werde, welches auch da, wo sich, wie in England aus guten Gründen, alle drei müssen vereinigt haben, seine Anwendung findet. Auch in Republiken sehen wir daher oft mehrere so verbundene Autoritäten, und zwar mögte unter den verschiedenen möglichen Formen die beste hier die ganz einfache eines Senats seyn, welcher die Beschlüsse der grösseren Versammlung noch einmal zu prüfen hätte, und durch dessen Sanction sie erst zu Gesetzen erhoben, und den (selbst wenigstens mitstimmenden, wenn auch nicht entscheidenden) Archonten dann zur Vollziehung übergeben würden. Ja dieser Gedanke eines, die Vorschläge der feurigeren Jugend und Männlichkeit noch ein=

mal erwägenden, Rathes der Alten — der weisesten und geprüftesten Männer des Staats, deren Blicke die Angelegenheiten des ersten Vaterlandes noch einmal fest und ruhig, und mit uneigennütziger Liebe überschauen, um sich bald einem zweiten und höheren zuzuwenden — hat überhaupt etwas so Natürliches und Einfaches, daß man nicht umhin kann, ihn für allgemein wahr und gut zu halten, und zu wünschen, daß auch die gemässigten Monarchien ihn sich anzueignen, und das Institut der ersten Kammer dadurch in etwas zu modificiren, sich bewogen finden könnten. Denn was man über den Gegensatz des beweglichen, unruhigen, demokratischen Princips, und jenes erhaltenden, einen Damm vor dem Throne bildenden, woran sich die unruhigen Wogen brechen mögen, wohl gesagt hat, mögte lieber so ausgedrückt werden, daß überall das Feuer der Jugend und der rauschende Beifall der Menge gemässigt, weise erwogen werden möge durch das höhere leidenschaftslose Alter, wie durch erprobte politische Tugend, indeß ein Widerstreit der Stände, des Volks und der Optimaten u. s. w. lieber unerwähnt bliebe, weil er ein mehr künstlicher ist, und auf eine Ungleichheit hindeutet, deren absichtliches Hervorheben die politischen Leidenschaften nur zu leicht entflammen wird! Ueberhaupt aber ist die grosse Aufgabe doch diese: die Weisesten zur Gesetzgebung zu berufen, und nur die grössere Wahrscheinlichkeit, wie schon bemerkt worden, diese unter den Begüterten,

und in den historisch ausgezeichneten Geschlechtern anzutreffen, kann einen politischen Vorzug derselben bestimmen. Je weiter aber die allgemeine Bildung eines Volks schon vorgeschritten ist, um so sicherer wird es die Intelligenz und Tugend, die in ihm lebt, auch selbst überall zu erkennen, und durch freie und doppelt ehrende Wahl zu berufen wissen; — um so entschiedener werden überhaupt, nach einem ewigen Weltgesetz, die inneren und geistigen Mächte des Daseyns über die äusseren und materiellen, welche so oft und zuerst die Stelle von jenen vertreten mußten, den beglückenden Sieg erringen.

Soviel von diesem wichtigsten Theil der Verfassung des Staats überhaupt, obwohl mehr in dem concreten Beispiel der gemässigten Monarchie, die man aber auch einen republicanischen Staat mit einem erblichen Monarchen an seiner Spitze nennen könnte; denn die Theilnahme des Volks an der Gesetzgebung giebt einem solchen Gemeinwesen in der That einen republicanischen Charakter, indeß das absolute Veto, und der ungetheilte Besitz der vollziehenden Gewalt, und jener Hoheitsrechte, deren Bedeutung die Lehre von der Verwaltung des Staats bald näher ins Licht stellen wird, ihm zugleich den monarchischen Charakter wesentlich sichert.

Und diese, und so jede, durch das Grundgesetz bestimmte höchste Staatsgewalt, als eine

zugleich gesetzgebende, rechtsprechende und vollziehende, ist als die höchste, wie oben bemerkt ward, irresponsabel, irresistibel, sacrosanct. Denn das Volk kann nicht gegen sich selbst, gegen das redende Gesetz seines Lebens handeln, sich selbst nicht noch einmal zur Verantwortung ziehen wollen, und wo die höchste Obrigkeit also doch zur Verantwortung gezogen würde, da müßte sie ihr Recht durch Unthaten, durch Verhöhnung aller Rechte selbst, schon verwirkt haben — der (immer furchtbare) Augenblick der Auflösung einer bürgerlichen Ordnung, aus welcher Anarchie sich das Volk dann auch sogleich durch Einführung einer andern Ordnung, mit oft krampfhaften Zuckungen, Symptomen der allgemeinen Krankheit und Kränkung des inneren Staatslebens, zu erretten sucht. Im normalen Zustande also kann die höchste Obrigkeit keine noch höhere über sich, keinen äusseren weltlichen Richter über ihr Verfahren anerkennen. Insbesondre ist im monarchischen Staat der König, als fortwährender Inhaber der Insignien der Majestät, ein geheiligtes Haupt, indes die Volksvertreter, als nur zeitliche Theilnehmer an der Gesetzgebung, auch nur für diese Zeit einen höheren politischen Charakter annehmen, zufolge dessen sie z. B. im Fall einer persönlichen Anklage nur von der Versammlung selbst (in England vom Oberhause) gerichtet werden können, für ihre Stimmen aber und hohe politische Function weiter nicht verantwortlich sind. Dahingegen sind alle eigentliche

Beamte des Staats, also auch die ersten, die Minister des Königs, wegen ihrer Amtsführung mit Recht als verantwortlich zu setzen, wie in England, wo, nach einem bedeutungsvollen Wort, der König allein — kein Unrecht thun kann.

Wie das Grundgesetz diese Rechte der Obrigkeit: einer höchsten Gesetzgebung, einer unwiderstehlichen Vollziehung, bestimmt, und jedem Einzelnen und allen Gemeinden unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze und verfassungsmässigen Befehle derselben zur heiligen Pflicht macht, auch die Verbrechen oder Attentate gegen ihre Autorität oder Persönlichkeit, Aufruhr in Wort oder That, als Hochverrath bezeichnet, und härter verpönt, so hat dasselbe von der andern Seite auch die Pflichten dieser Obrigkeit, oder bestimmter: die sowohl eigentlich politischen (jener Theilnahme an der Gesetzgebung u. s. w.) als auch allgemeinen öffentlichen Bürgerrechte, welche das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit überhaupt betreffen, ausdrücklich anzuerkennen, und zu heiligen. Diese allgemeinen Bürgerrechte aber sind eben jene ursprünglichen Menschenrechte in ihren allgemeinsten, vorzüglich öffentlichen Beziehungen (zur höchsten Staatsgewalt selbst) während die Verhältnisse der Bürger unter sich durch das Privatrecht bestimmt sind. Denn obgleich sich diese Urrechte im Allgemeinen von selbst verstehen, so hat die Verfassungsurkunde sie doch wieder bestimmt

auszusprechen, um die Machthaber durch ein geheiligtes Wort an diese ewigen Wahrheiten zu erinnern, um die Rechte selbst näher zu bestimmen, und die Formen ihrer Erhaltung vorzuzeichnen. In den neueren Urkunden finden wir sie auch wirklich, und auf ziemlich gleiche Weise, festgesetzt, und zwar sind sie, wie sie im Eingange zur Rechtslehre schon bemerkt werden mußten, und hier nur staatsrechtlich näher zu charakterisiren sind, im Wesentlichen folgende: 1) Freiheit der Person, oder bürgerlich öffentliche Freiheit überhaupt; — zufolge welcher also Niemand, weder öffentlich, noch viel weniger in seinem Hause, an seinem geheiligten Heerd, blos willkührlich, sondern nur im Namen der anerkannten obrigkeitlichen Behörde, und durch verfassungsmässig dazu berechtigte Personen, verhaftet, noch auch, zur Haft gebracht, über gesetzlich bestimmte Frist unverhört bleiben, oder vor andern, als seinem gesetzmässigen Richter, gestellt werden darf: das habeas corpus des englischen Staatsrechts, welches, nur in kritischen Zeiten etwa gesetzlich suspendirt, sonst, wo die Formen verletzt werden, ein Recht des Widerstands sogar zuläßt, indes der weisse Stab des berechtigten Constables, auch beim Zusammenlauf und Wogen von Tausenden, als ein Talisman wirkt, und den nur Berührten im Namen des Gesetzes zu lähmen, und fortzuführen vermag. Begünstigend für diese provisorische Freiheit, und dem Geiste eines rechtlichen Gemeinwesens entsprechend,

ist das Recht der Freilassung gegen Bürgschaft — eines guten und bekannten Mannes. Hieher gehört auch die Freizügigkeit der Bürger, sofern sie nicht durch besondre oder allgemeine Verpflichtungen, des Kriegsdienstes z. B., als vorerst gesetzlich gebunden zu betrachten seyn mögten — obgleich das stärkste und schönste Band das der Vaterlandsliebe selbst seyn sollte. 2) Gleichheit vor dem Gesetz, überhaupt unparteiische, vor dem Einwirken willkührlicher Gewalt gesicherte, unabhängige Rechtspflege, über welche grosse Angelegenheit unten das Nähere; doch schließt diese Gleichheit einen höheren Gerichtsstand z. B., und das natürliche iudicium parium nicht aus, so wie auch namentlich die bürgerlichen Strafen nach der verschiedenen Bildungsstufe selbst verschieden, und eben dadurch proportionirt seyn können. 3) Gleicher Anspruch der gleich Würdigen auf die öffentlichen Ehren und Würden der Staatsämter, ein so natürliches Recht, daß es nur einer vorübergehenden Erwähnung bedarf; indeß eine schwierigere staatsrechtliche Frage die ist: über die etwa zu bestimmende Inamovibilität der Beamten, ohne Urtheil und Recht nämlich — der Entschädigung nicht zu gedenken, die an sich schon billig erscheinen muß. Es streiten Gründe für und wider, und die Sache dürfte ihrer Natur nach einer ganz strengen Rechtsbestimmung nicht leicht fähig seyn. Doch gilt es ziemlich allgemein, und wohl mit Recht, als Grundsatz, daß

der Beamte seinerseits zwar (in der Regel) seine Entlassung fodern oder geben, nicht aber wider seinen Wunsch und Willen, und ohne Richterspruch, ebenso leicht auch vom Staat befürchten, oder annehmen dürfe — was jedoch auf die ersten Staatsbeamten, die unmittelbaren Räthe oder Minister des Regenten, schon weniger anwendbar ist, weil diese ohne ein höheres persönliches Zutrauen des Fürsten, wie freilich auch des Volks, nur Hindernisse, oft gar mächtige, der allgemeinen Wohlfahrt seyn würden. Hieher fallen auch die näheren Bestimmungen über die Verantwortlichkeit aller Beamten überhaupt. 4) Sicherung des Eigenthums, in seiner öffentlichen oder politischen Beziehung, durch die etwanige formale Anerkennung des Rechts einer freieren Bewilligung, Bestimmung und Vertheilung, der öffentlichen Steuern — die Einige ebendarum auch lieber Abgaben, als Auflagen, mögten genannt wissen. Sofern nämlich ein wahres und reines Eigenthum im Staate anerkannt wird, und der Staat, oder die Obrigkeit, nicht etwa selbst alleiniger Eigenthümer aller, so nur zu Lehn getragenen, Privatgüter seyn soll, scheint ein solches Selbstbesteuerungsrecht des Volks (durch seine Vertreter freilich auszuüben) natürlich zu seyn. Jedoch läßt sich auch eine allgemeinere Uebertragung dieses Rechts an den Regenten denken — so wie es überhaupt nie in ein unwürdiges Abhandeln ausarten, oder zur Lähmung der Regierungsmaaßre-

geln gemisbraucht werden sollte, wodurch das Volk sich leicht selbst die Mittel zu seiner Wohlfahrt versagen könnte. Und wenn der Staatswirth nicht immer der beste (Wirth) ist, so ist das auch nicht immer der kleine Hauswirth, und gesündigt wird überall — innerhalb der Mauern Iliums, wie aussen. — Der Wunsch öffentlich mitzutheilender Uebersichten über die Einkünfte des Staats, und deren Verwaltung, der sogenannten Budgets u. s. f. findet hier seine Stelle. 5.) Gedankenfreiheit — im sittlich und rechtlich bedingten Austausch durch Rede und (gedruckte) Schrift. „Was die Zunge dem Gedanken, das ist die Presse dem Wort. Wer will die Zunge nöthigen, daß sie um Erlaubniß bitte für das Wort, welches sie spreche? oder dem Geist verbieten, daß er Gedanken erzeuge"? sagt Rotteck im 6ten Th. seiner Weltgeschichte, wo er die der Buchdruckerkunst, erzählt, und der bald nachfolgenden Einführung der Censur durch einen Pabst, Alex. VI., der sich den Statthalter Gottes auf Erden nannte. Doch auch die Volksstimme ist eine Gottesstimme — und das in weiten Kreisen ausgesprochene Urtheil der Besseren über die öffentlichen Angelegenheiten das schönste Palladium der Freiheit, eine stärkere Garantie der Verfassung und des Rechts oft, als Ephorate und Volkstribunen. Delolme nennt dieses Recht der Einzelnen und der Gemeinden, wie es in England besteht, Bittschriften nicht nur vor König und Parlament, sondern auch Be=

schwerden und Bemerkungen vor das Publicum zu bringen, ein furchtbares — aber ebensosehr mag es auch ein wünschenswerthes und wohlthätiges heissen. Die Despoten freilich — haben nie etwas mehr gefürchtet als dieses — das versteinernde Medusenbild der Wahrheit. In civitate libera linguam mentemque liberas esse debere — wie konnte (nach Sueton) Tiberius es denken, sagen, und werden, der er ward? Gerechte Fürsten haben das freie Wort der Wahrheit zu vernehmen nie gescheut, nur das überzarte Ohr des Höflings, oder die bange Seele des Tyrannen ward dadurch verwundet und erschreckt. — Auch sey die Freiheit der Presse, in Zeiten der Ruhe und Ordnung, unbeschränkt; denn nach welchem Princip wären die Schranken zu bestimmen, und welch besseres Gegenmittel gegen den Misbrauch der Rede, als eben die allgemeine Freiheit der Rede selbst? Nur in Hinsicht der, oft all zu flüchtigen, Blätter des Tages scheint eine gewisse Bürgschaft gefodert werden zu können, so wie in Perioden innerer Unruhen und politischer Krisen eine allgemeinere temporäre Beschränkung, um der Ungerechten willen, mit denen also auch die Gerechten zu leiden haben, einer traurigen politischen Nothwendigkeit angehören mag. Sonst aber scheint das Gesetz nur fodern zu dürfen, daß Verfasser oder Verleger sich nennen, und sodann (im Criminalrecht) die Grundsätze über die Vergehungen der Presse festzustellen zu haben, wel-

che dieselben seyn werden, die für die Rede überhaupt gelten. Niemand soll ungestraft belügen, oder verläumden, die Obrigkeit frech verhöhnen, oder Aufruhr predigen u. s. f. Zwar mag die Anwendung solcher, immer nur sehr allgemein auszusprechender, gesetzlicher Bestimmungen oft schwierig genug erscheinen. Dafür aber giebt es im Staate auch Richter, im guten selbst weise und gute, denen die Freiheit der Gedanken, und das Ansehen der Gesetze auf gleiche Weise heilig sind. — Ueber das Petitionsrecht insbesondre bemerken wir noch dieses: eigentliche Bitten dem Regenten vorzulegen, wird in keinem Staate leicht Jemanden versagt — wurden sie doch vor Jupiters Throne selbst freundlich zugelassen! auch geziemende Vorstellungen über öffentliche Angelegenheiten von Beamten und Behörden wird keine weise Regierung unbeachtet zurückweisen; anders hingegen ist es, wenn solche Bitten und Vorstellungen den Charakter von Foderungen oder Beschwerden an und über die Regierung selbst annehmen, oder wenn sie von einer Menge von Bürgern übergeben werden, die kein verfassungsmässiges Recht der Versammlung und Berathung für sich haben — denn schon die, vielleicht dringende, Bitte einer Menge an den Einzelnen erscheint leicht als bedenkliche Foderung, und wenn sie überdies aus einer Vereinigung hervorgieng, die an sich als illegal betrachtet wird, so hat die Regierung allerdings Grund, sie zu misbilligen, und

nach den Umständen zu rügen, woraus erhellt, wie dies höchst bedeutsame Petitionsrecht durch die Verfassung selbst genau zu bestimmen und zu formalisiren seyn werde, weil jede Unbestimmtheit politischer Rechte überhaupt nachtheilig und verwirrend ist. — Mit dem Rechte der Gedankenfreiheit überhaupt steht endlich in Verbindung: 6.) Das Recht der Anbetung und Verehrung Gottes nach der eignen Ueberzeugung, welche, auf den höchsten Gegenstand alles Denkens überhaupt gerichtet, auch nothwendig die höchste Freiheit in Anspruch nimmt, und erst durch sie ihren höchsten Werth erhält. Auch ist der innere Gedanke von Gott und den göttlichen Dingen allem Zwang schon an sich unzugänglich, und auch beten zu Gott darf — im stillen Kämmerlein — gewiß jeder auf seine Weise. Aber auch öffentlich — in feierlicher Versammlung der Glaubensgenossen, und mit Festgepränge im geweihten Tempel? Hier blicken die himmlischen oder höheren Mächte, Götter und Dämonen, schon mit bedeutsamen Winken zur Erde nieder, und rufen die Sterblichen oft zu blutigen Kämpfen auf um ihre Ehre, um ihr Daseyn selbst; hier droht der Himmel selbst der Erde Gefahren; hier also darf der Gesetzgeber, der als Oberaufseher (summus episcopus in diesem Sinn) die Gefahren von seinen Bürgern abzuwenden hat, und dessen Reich zunächst noch von dieser Welt ist, nicht mehr müssiger Zuschauer — bei dem irdischen Kampf um die himmlischen Güter bleiben.

Somit wird die Verfassung eines Staats auch hierüber zu bestimmen haben — was für das wahre, auch höhere Seelen-Glück seiner Bürger Noth thut — dieses allerdings, doch auch nur dieses, wie unten aus höheren Gesichtspunkten weiter erhellen wird.

Durch ein solches Grundgesetz also giebt ein Volk sich seine allgemeine Ordnung, die eigenthümliche Form oder Verfassung, worin es sich selbst, und jedem seiner Bürger, und dem grossen Staatenbunde überhaupt, seine Idee der politischen Weisheit und Gerechtigkeit ausspricht. Wir haben diese Lehre zwar mehr in der concreteren Darstellung einer besondern Form entwickelt, jedoch so, wie wir hoffen, daß darin zugleich die Hauptzüge jedes gesunden öffentlichen Lebens, es beruhe nun mehr auch auf ausdrücklichen Formen, oder mehr auf den inneren Geist der Regierung, werden zu erkennen seyn. Insbesondre sind es die zuletzt angegebenen Bestimmungen, von denen das Glück, die Freiheit, die Würde der Bürger, vorzüglich abhängen, und durch welche das Grundgesetz mit der übrigen Gesetzgebung, und mit dem ganzen Leben des Volks organisch, wenn man will, oder selbst gesetzlich und vernünftig verknüpft ist. Oder das Grundgesetz ist zugleich die wirksame, allgemeine und öffentliche, Grundlage oder Wurzel, aus der sich die übrige Gesetzgebung, und deren Anwendung und Vollziehung, unmittelbar entwickelt. Dieser Grund ist einstweilen ruhend, fest bestimmt und

gesichert. Aus ihm, nach seiner Norm, entsprin-
gen die verschiedenen Gesetze, bewegt sich das gan-
ze Leben des Staats in Anwendung und Vollzie-
hung, zu welchen genau verbundenen Lehren wir
daher übergehen.

II.

Von der Gesetzgebung, Rechtspflege, und Verwaltung überhaupt.

Unter diesem Titel werden wir uns hauptsächlich darauf beschränken müssen, einige Grundsätze über Gesetzgebung, und Rechtspflege zu entwickeln, weil diese Gegenstände der politischen Rechtslehre die nächsten und wichtigsten sind, während die übrigen Verwaltungsangelegenheiten der Politik im engeren Sinn, die hier nur durch allgemeine Rechtsprincipien begründet werden soll, anheimfallen.

Die innere bürgerliche Gesetzgebung also zuerst betreffend, so zeigte und verkündigte sich, in den selbst erst werdenden Staaten, Recht und Gesetz zuerst theils in gewissen symbolischen Handlungen und Gebräuchen, theils als mündlich ausgesprochene Sittenregel, oder religiöse Vorschrift, und pflanzte sich auch so fort — als Gewohnheit, Sitte, Ueberzeugung und Spruch — von den Vätern auf die Söhne und Enkel. Später erst konnten die Gesetze (leges, legere) geschrieben (und gelesen) werden, und — sie wurden es. In steinerne oder eherne Tafeln sah man sie, einfach und in geringer Zahl zuerst, bedeutsam eingegraben, wie die zehn Gebote Mosis, und die Zwölftafelngesetze der Griechen und Römer, bis sie, in noch jünge-

ren Zeiten, leicht, in unabsehbarer Zahl, auf Pergament und flüchtige Papierblätter endlich, immer wachsend und wechselnd, niedergeschrieben, abgedruckt wurden, und mit dieser Leichtigkeit, mit diesem schnell vermehrten Reichthum, entstand allmählig und nothwendig eine eigne historisch gelehrte Rechtswissenschaft und Erfahrenheit (iuris prudentia et peritia) Weniger, welche das vorhandene Recht erst mühsam kennen lernen, dann wissenschaftlich erklären und auslegen mußten, um so die immer schwieriger werdende Anwendung desselben möglichst zu sichern. Könnte das Recht einst wieder, in goldner Zeit der Zukunft, auf höhere selbstbewußte Weise, allgemeines Leben und Wollen der Völker werden, so würde es, in solcher Zeit, der geschriebenen Gesetze etwa nicht mehr bedürfen. In der grossen mittleren Periode aber, welche auch die unsre ist, bedarf es ihrer, und so lange es ihrer bedarf, ist es für das bürgerliche Leben fast das Höchste, daß diese schriftliche Gesetzgebung selbst eine gerechte und weise sey. — Ueberall strömen neue Gesetzblätter und ganze Systeme derselben aus, die Last bald von mehr als einem Kameel. Dies Chaos, was es wenigstens zu werden droht, nach dem Geständniß der Rechtsgelehrten selbst in mehr als einem Lande zum Theil schon ist, wird doch wieder zu ordnen, aufzuklären seyn? Denn des Bürgers theuerste Angelegenheit, welche ihm eben die des Rechts seyn muß, soll von diesem Chaos nicht ver-

schlungen, oder im regellosen Wirbel umgetrieben werden. Was Rechtens seyn solle in dem Gemeinwesen, dem er angehört, muß er wissen, einsehen, begreifen können, und so erscheint die Foderung eines möglichst kurzen, klaren, bündigen, in der Sprache des Landes abgefaßten, und dem Gebildeteren überhaupt so verständlichen und zugänglichen Gesetzsystems allerdings ebenso gerecht, als natürlich. Jedoch: χαλεπὰ τὰ καλὰ — und wie billig und einfach die Foderung auch erscheinen möge, so hat ihre Erfüllung doch wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, durch deren Erwägung man erst zu einem sichern Resultat wird gelangen können.

Die Gesetzgebung überhaupt nämlich ist, nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, theils ruhiger und dauernder, theils wechselnder und mehr vorübergehend. Jener Art ist die Civilgesetzgebung im engeren Sinn, und das Criminalgesetz, nebst der Gerichts- und Proceßordnung für beide. Wechselnder hingegen sind die eigentlich administrativen Verfügungen, wie über die Abgaben, Handelssachen, öffentliche Einrichtungen mancher Art, überhaupt solche, welche durch die Bedürfnisse des Augenblicks veranlaßt werden, wobei sich aber auch begreiflich Uebergänge und Verbindungen werden nachweisen lassen. Jene, die allgemeineren und mehr dauernden, werden daher Gesetze im strengeren Sinn, auch wohl Verordnungen genannt, indeß die andern Verfügungen, Bekanntmachungen, Patente,

Placate u. s. w. heissen, wie sie denn auch mehr der Verwaltung des Staats, und der vollziehenden Gewalt angehören, nach Maaßgabe der allgemeinen verfassungsmässigen Normen, was auch nicht anders seyn kann, weil das Bedürfniß hier, wie bei ansteckenden Krankheiten z. B. oder Naturrevolutionen, eine fortgesetzte Thätigkeit, und oft schnelle Entscheidungen fodert. Ganz anders hingegen ist es mit den eigentlichen allgemeinen Gesetzen, bei denen die Zögerung keine nahe Gefahr bringt, und die sich, ihrer Natur nach, langsamer und besonnener entwickeln müssen, wie sie denn in ihrer Anwendung als unveränderlicher betrachtet werden, ob sie gleich auch ihre Schicksale haben, in grössseren Perioden selbst veränderlich erscheinen, und zwar dies wieder in verschiedenem Verhältniß, nach Maaßgabe ihres höheren oder geringeren sittlich rechtlichen Gehalts. Einige nämlich gehen ganz vorzüglich das Glück, das Recht, die Tugend — der Lebenden an, und in diesen spiegelt sich daher am kräftigsten der Geist und Charakter eines Volkes ab. Diese, das Volk zugleich bildende Gesetzgebung nimmt so die höchste Weisheit der Obrigkeit in Anspruch, und hängt durch geheime Fäden mit der Regierungsform oft zusammen, und ihre Fortbildung ebenso auch mit der Fortbildung dieser. So entstanden neue Gesetzbücher häufig nach politischen Krisen, oder überhaupt in Momenten eines regeren öffentlichen Lebens, worin die Ideen des Besseren, auch in der Gesetzgebung, ein auf-

geklärteres Zeitalter, und menschenfreundliche Fürsten vorzüglich lebhaft beschäftigten; so wie sie freilich aus dem Gefühl der Unsicherheit, und der Unordnung überwiegender Massen entstehen mußten, wie die Sammlung der vielen zerstreuten Gesetze unter Justinian, und andre ähnliche. — Somit bemerken wir überhaupt doch eine Fortbildung, eine Geschichte, auch des sonst am meisten stabilen Rechts, ohne deshalb die Foderung der grösseren Festigkeit, Klarheit und Erkennbarkeit des Systems aufgeben zu dürfen; welche vereinte Betrachtung also zur Erörterung der beiden Fragen führt: 1.) was soll überhaupt geschriebenes Gesetz seyn, und wie etwa soll es geschrieben werden? 2.) welche ist die beste Art der Fortbildung und Vervollkommnung der Gesetzgebung, und des Rechtssystemes überhaupt, und welche sind hierüber die sicher leitenden Grundsätze?

Was also zuerst muß positiv bestimmt, als bürgerliches Gesetz geschrieben, kund gemacht werden, und wie dieses? Wohl nicht, was sich ganz von selbst versteht, allgemeinen, natürlichen oder vernünftigen Rechts ist, wie: daß Verträge zu halten, Niemand zu berauben, oder zu tödten sey u. s. f.; denn positive Bestimmungen dieser Art würden dem, was ewigen und an sich gültigen Rechts ist, leicht den Schein der Willkühr geben, was eben zu vermeiden ist. Nun aber kann darüber freilich ein Zweifel entstehen, ob diese oder jene Verabredung wirklich schon als strenger

Vertrag zu beurtheilen, und ob dem nach zu verfahren sey, ob eine bestimmte That schon als Mord gelten solle, und dem nach, und wie? zu bestrafen, und so in fast allen übrigen Fällen. So mit werden die allgemeinsten Rechtsgrundsätze im positiven Gesetz entweder stillschweigend vorauszusetzen, oder doch nur kurz in Erinnerung zu bringen seyn, um eben durch dies ehrende Schweigen die ursprüngliche, über allen Streit erhabene Wahrheit derselben aufs Beredteste auszusprechen; sodann aber ist, bei den nun freilich festzusetzenden genaueren Bestimmungen derselben, und der Formen insbesondre, unter welchen bestimmte Zwangsrechte aus ihnen hervorgehen sollen, der Zusammenhang dieser Positionen mit jenen ürsprünglichen Wahrheiten ausdrücklich anzuerkennen, nachzuweisen. Denn die positiven Normen sind von ihnen doch abhängig, oder ihre besondre und volksthümliche Gestaltung und Darstellung selbst. Nirgends werden sie als ganz gleichgültig erscheinen können, und weil es überhaupt auch als allgemeines Princip muß festgehalten werden, daß die natürliche Freiheit nicht ohne Noth zu beschränken sey, so wird die Foderung um so dringender, daß die dennoch beliebten Begränzungen derselben (durch zwingende Normen) sich auch als nothwendige, oder doch nützliche und zweckmässige rechtfertigen mögen; woraus sich ergiebt, daß die Gesetzgebung eine stete Beziehung theils zur politisch-bürgerlichen Geschichte des Volks, theils aber auch zur höheren Wis-

senschaft — denn nur diese kann jenen Zusammenhang nachweisen — behalten müsse, und diese Beziehung nirgends stolz verläugnen, noch übermüthig und gewaltsam abbrechen dürfe. Demnach wird, um die Art der Abfassung der Gesetze nun auch kurz zu bezeichnen, ihr Ausdruck zwar überhaupt bestimmend, befehlend, zugleich aber, und ebenso nothwendig, auch philosophisch-historisch motivirt, belehrend, auf Ueberzeugung abzielend, seyn müssen. Der Bürger muß im Gesetze selbst die Gründe desselben finden können, und dies um so gewisser, je allgemeiner und gewichtiger sein Inhalt ist, wo auch der letzte Schein der Willkühr unstreitig verschwinden soll, und wer ein neues schärfendes Gesetz z. B. vorschlagen wollte, möge daher nur gleich, wie Zaleukus bei den Lokrien verordnete, symbolisch mit dem Strick um den Hals erscheinen, bis er die Bürger zu überzeugen gewußt, daß eben dieses das Gesetz seyn müsse — jetzt, hier und so.

Und diese Betrachtung führt zu Erörterung der zweiten Frage: wie die Gesetzgebung sich überhaupt fortzubilden, ihrem Ideal sich zu nähern habe? eine Frage, die unlängst auch lehrreiche Discussionen zwischen angesehenen deutschen Juristen über Gesetzbücher überhaupt, und über ein allgemeines für Deutschland insbesondre, veranlaßt hat, auf welche wir auch hier wenigstens eingehen müssen, wenn gleich — tantas componere lites — freilich eine viel höhere Competenz erfodern würde.

Also nur einige allgemeinere Grundsätze (über deren Anwendung auf bestehende Verhältnisse man sich freilich am meisten bescheiden muß) mögen sich hier an die vorhergehenden anknüpfen, wobei wir von solchen Gesichtspunkten ausgehen werden, über welche die streitenden Parteien ohne Zweifel am meisten einig sind, oder nach unsrer Ueberzeugung doch seyn müßten. Und zwar ist der erste und höchste hier unstreitig wieder das Interesse der strengen oder philosophischen Wissenschaft des besten, und als solchen dauernsten oder ewigen, Rechtes selbst. Dieser reinen Erkenntniß nämlich — und nicht etwa nur der Geschichte des Rechts, die selbst nur Irrlichtern nachgehen würde, wenn der Historiker das Wesen, dessen Geschichte er verfolgte, nicht zugleich tief ergründet und begriffen hätte — gebührt unstreitig die erste Stimme wieder, und ein stiller und sichrer Einfluß auf die Gesetzgebung. Ihr also vor allem bleibe das Recht ihrer freiesten Entwickelung und Mittheilung erhalten, und möge sie also, dieses Rechtes und Vertrauens würdig, stets ernstlich bemüht bleiben, die allgemeinsten Rechtsbegriffe schärfer zu denken, bestimmter auszudrücken, das grosse System naturgemässer zu gliedern, und alle Theile desselben in strenger und lichtvoller Ordnung aus seinen einfachen Principien abzuleiten. — Sodann aber hat die (selbst philosophirende) Geschichte nicht weniger auch ihr grosses Recht, weil, wie kein Wesen überhaupt, so auch keine Erkennt-

niß und kein Streben, somit auch kein Rechtsbegriff und kein Gesetz, ohne die Geschichte seiner ersten Entstehung, seiner nachherigen Entwickelung, und aller seiner Schicksale und Wandlungen, je kann verstanden, noch selbst begriffen werden. Diese Gründung und Fortbildung des noch bestehenden, oder sich eben auflösenden und verändernden, doctrinellen, positiven, und Gewohnheits-Rechtslehre uns also die gründliche Forschung kennen, indeß der sammelnde Fleiß die Massen des sowohl noch geltenden, als des (oft vielleicht zu voreilig) antiquirten Rechts zusammenstelle, damit dem Gesetzgeber zu jeder Zeit eine vollständige Uebersicht des ganzen Systems in seiner geschichtlichen Entwickelung zu Gebote stehe. Solche Sammlungen sind auch überall, mehr oder weniger vollständig, schon vorhanden, und werden, wie unumgänglich nöthig, unter öffentlicher Autorität fortgesetzt. Ein abzuschliessender Codex aber, der nicht zugleich rückwärts historisch angeknüpft, so wie auch vorwärts schauend, das Künftige und Bessere etwa schon bedenkend wäre, ist, so scheint es, weder leicht zu erreichen, noch auch, in solcher positiver Abgeschlossenheit, eigentlich wünschenswerth. Denn eine absolute Vollständigkeit der Entwickelungen der Begriffe, der Unterscheidung der Fälle u. s. w. ist nicht leicht als erreichbar vorauszusetzen; neue Bedürfnisse und Verhältnisse können mehr als einmal neue positive Normen erheischen, wie denn auch, nach der Erfahrung aller

Zeiten, auf alle Codices gar bald unendliche Novellen folgen mußten! Der allgemeine, unveränderliche Rechtscodex, auch für das einzelne Volk, ist so vielmehr ein höheres, inneres, praktisches Ideal; das Ideal aber kann in solch endlicher Form — geschriebener, zwingender Gesetze — nicht füglich erscheinen wollen, und die bürgerliche Gesetzgebung wird auf jeden Fall, wie die politische (der Verfassungen) eine sich lebendig entwickelnde, fortschreitende bleiben müssen. Denn das was ist, kann doch nur in seinem unendlichen, aus der Zukunft hervorbrechenden, sich verjüngenden Seyn das Vernünftige, das Gute und Beste, heissen, und wenn das Gesetz freilich als der reinste Ausdruck der allgemeinen Vernunft, und ihrer ewigen Rechtswahrheiten erscheinen soll, so können sich diese Wahrheiten selbst doch auch nur durch wirkliche Uebereinstimmung ganz als solche, äusserlich, factisch und öffentlich, bewähren, wie ja auch die einzig wahre Philosophie, oder Wissenschaft, nicht im einzelnen System oder Compendium allein, sondern auch und vorzüglich im Zusammenstimmen der Denker, und in ihrer objectiven Bewahrheitung (durch Erfahrung und Anwendung) wird zu suchen seyn. Man sieht also, welche Aufgabe vorliegt — woraus aber nicht folgt, daß zur Lösung derselben, und zwar von Seiten der Obrigkeit insbesondre, nichts geschehen könne; vielmehr wird sie es eben seyn, welche, als ein wesentlicher und eminirender Theil der Intelligenz

im Staat, das grosse Werk nach den angedeuteten Principien, und nach den Bedürfnissen der Zeit, anzuordnen und zu leiten hat, und wenn daher Savigny in seiner bekannten Schrift: über den Beruf unsrer Zeit u. s. w. unter anderen sagt: wenn die Gesetze materiell und formell vollkommen gegeben werden können, bedürfe man ihrer nicht, wenn aber nicht, so solle man sie nicht machen, so könnte dieses auch leicht misverstanden werden. Denn eine gänzliche Abschliessung, eine Versteinerung gleichsam des Gesetzbuches, wird freilich Niemand fodern mögen. Wohl aber ist an der Vervollkommnung desselben, auch als eines Ganzen, oder als eines vollständigen und überschbaren Systems, zu arbeiten, und nicht etwa sollen die Gesetze sich als ein Aggregat, als eine blos äusserlich, und unbestimmbar wachsende Masse darstellen, vielmehr, dürfte man wohl sagen, sollten sie sich vereinfachen und zusammenziehn. Somit, weil eine systematische Fortbildung überhaupt also doch ein Bedürfniß bleibt, wäre die Frage nur noch die nach der zweckmässigsten Art und Form derselben. Form sagen wir, denn eine solche, und zwar eine, durch die Verfassung des Staats selbst zu bestimmende, öffentliche oder politische, dürfte für diese grosse Angelegenheit doch nützlich seyn, welche Form, wenn einmal zur Zeit des grösseren Bedürfnisses ein gewisser fester Grund gelegt worden, einfach und zweckmässig die einer periodischen Revision des ganzen Systems durch ver-

fassungsmässig dazu Beauftragte seyn würde — etwa nach Generationen, oder Jahrhunderten, sofern nämlich eine Stabilität der Gesetzgebung allerdings auch wünschenswerth bleibt. Durch solche erneuerte Redactionen des gesammten Systems (besondre Abänderungen werden ohnehin nie ganz aufhören) bliebe nämlich, wenn sie (wie natürlich) zugleich öffentlich verhandelt würden, der selbst fortschreitenden Wissenschaft sowohl, als auch der Volksstimme überhaupt, ein heilsamer Einfluß auf die allgemeinsten Grundsätze der Gesetzgebung gesichert, und ihr System müßte eben dadurch endlich an Festigkeit und innerer Consequenz gewinnen, als das reinste und edelste Gold aus diesem Läuterungsproceß hervorgehen, so daß des geschriebenen Rechts immer weniger, des lebendigen der inneren Ueberzeugung hingegen stets mehr werden würde. — Uebrigens versteht es sich, daß hiebei Manches von den Bedürfnissen des Augenblicks, von der eigenthümlichen Verfassung des Staats, und andern Umständen abhangen werde. Auch betraf jener Streit weniger die allgemeinen Grundsätze, als deren Anwendung auf die Bedürfnisse der Zeit in Deutschland — wo gewiß noch Mancher wieder in die Klagen Thibauts über die Verwirrung so vieler, theils veralteter einheimischer, theils streitiger, und den Bedürfnissen deutscher Völker oft wenig angemessener fremder Rechte, deren Kenntniß die Erlernung einer fremden Sprache, und eine Gelehrsamkeit voraussetzt, die nicht Sache des Volks seyn

kann (für welches, und nicht für die Juristen, doch die Gesetze da seyn sollten) und in seine frommen Wünsche in dieser Hinsicht einstimmen wird. Denn daß bei einem Volke, wie das deutsche es sich sonst zu seyn rühmt, und in Staaten auf dieser Stufe der politischen Ausbildung, das bürgerliche Recht zu einem grossen Theil aus einem ganz fremden, nur den gelehrtesten Nachforschungen zugänglichen System, welches überdies, was doch erste Bedingung wäre, nicht einmal als Gesetz förmlich publicirt worden (s. Falck jur. Encyclop. 2te Aufl. §. 90.) noch immer müsse entlehnt werden, das allerdings ist eine grosse und gerechte Beschwerde! Und wie wird, um den Historikern eine Frage aus der künftigen Historie vorzulegen, diese einmal diejenige Periode des bürgerlichen Rechtszustandes in Deutschland zu charakterisiren haben, in welcher die Bestimmung dessen, was in diesem Lande Rechtens seyn sollte, vielleicht, und unter anderm auch, von der Wiederherstellung der Palimpsesten der Institutionen des Gaius, oder des Codex des Theodosius, durch Galläpfeltincturen, Giobertschem Präparat, oder sonstigen chemischen Reagentien noch abhängig blieb? Als einen Zustand der Verwirrung wenigstens gewiß, wenn auch nicht als einen halb barbarischen, obgleich dem geistig so hoch gebildeten, und einer so edeln, wohl auch für Gesetzgebung brauchbaren, Sprache sich erfreuenden Deutschen noch immer zugemuthet wird, sein Recht in einer ihm fremden (barbarischen)

Sprache zu lernen und auszudrücken! Denn wer ist hier endlich am meisten der barbarus . . . und was wird, noch einmal, die künftige Geschichte von gewissen Tendenzen und Renitenzen dieser — fast all zu geschichtlichen oder zeitlichen — Zeit urtheilen? — Uebrigens müssen wir auch wieder zugeben, daß die Erfüllung jener frommen Wünsche ihre nicht geringen Schwierigkeiten habe, und daß ein solch allgemeines deutsches Gesetzbuch, wie Thibaut es wünscht, vielleicht nur aus einer innigeren politischen Einigung der deutschen Staaten hervorgehen könne, die selbst aber — *θεῶν ἐν γούνασι κεῖται*; wie freilich auch umgekehrt eine grössere Einheit des bürgerlichen Rechts, wäre sie anders möglich, jene politische vorbereiten könnte. — Doch angewandte Betrachtungen dieser Art dürfen wir nicht verfolgen, und beruhigen uns daher bei folgenden allgemeineren Resultaten: 1.) die bürgerliche Gesetzgebung ist überhaupt von der politischen, und von der Verfassung des Staats abhängig; 2.) die Gesetze sind nicht ohne Noth zu häufen, die natürliche Freiheit vielmehr innerhalb ihrer sittlichen Gränzen heilig zu achten; 3.) sie sind überhaupt aus dem Princip der Autonomie abzuleiten, und müssen daher motivirt auftreten, die Ueberzeugung der Bürger in Anspruch nehmen, klar, leicht verständlich, und in der Landessprache abgefaßt seyn; 4.) die Gesetzgebung muß, aus geschichtlicher Wurzel sich entwickelnd, sich auch lebendig fortbilden, auf das Ideal ihrer selbst hinstreben

dürfen; 5.) Sammlungen des noch Geltenden sind also zu veranstalten, und periodisch zu prüfen, zu ordnen, zu vervollkommnen, unter Anerkennung des Supremats der Wissenschaft, und bei Mittheilung der Verhandlungen zur allgemeinen Theilnahme und Beurtheilung; endlich ist: 6.) auch das Volk durch den öffentlichen Unterricht zur Kenntniß der Verfassung sowohl, als der bürgerlichen Rechte überhaupt zu bilden, die mit Cicero zu reden, allerdings ein carmen necessarium ist schon für die Jugend. — So mögen die Gesetze endlich einfache, verständliche, lebendig wirksame Begriffe der Völker selbst werden, und die reichste Gelehrsamkeit, welche die Rechtssysteme aller Völker von ihren ersten Keimen bis zu ihrer vollen Entwickelung zu umfassen strebt, möge so dem Glück und der Tugend freudig aufblühender Geschlechter einst gedient haben, welche die — nur zuerst rechtlose und rechtsverwirrte — Erde mit dem Himmel, und seinen ewigen Gesetzen wieder versöhnen werden.

Nach Feststellung dieser Grundsätze über die Gesetzgebung im Allgemeinen richten wir die Betrachtung auf diejenigen besondern Zweige derselben, bei denen strengere Rechtsprincipien vorzüglich in Anregung kommen. Diese sind, nach den oben bemerkten Zwecken der Staatsverbindung, hauptsächlich die Policei- die eigentliche Civil- und die Criminalgesetzgebung, über deren Wesen und Anwendung (die Rechtspflege) wir also noch ei-

nige leitende Grundsätze aus den allgemeinen zu entwickeln haben:

Policei (πολιτεία) bezeichnet nach dem Etymon Stadtordnung, sodann (im Griechischen) durch Erweiterung des Begriffs Staatsordnung, Staat, Regierung, wie wir unter: Politik, politisch u. s. w. auch Staatswissenschaft überhaupt, öffentliches oder Staats-Recht u. s. w. verstehen. An den Ausdruck: Policei inzwischen hat sich in den neueren Sprachen unmerklich ein engerer, zugleich aber oft schwankender, und sich willkührlich auch wieder ausdehnender Begriff geknüpft — welches gefährdende Schwanken (neben manchen andern) zwei ganz entgegengesetzte Ursachen oft hatte — Despotismus bald, und bald Philanthropie. In den Hauptstädten nämlich besonders, unter den Augen der Regierungen also, mehrte sich begreiflich das Bedürfniß von mancherlei Anordnungen für die Sicherheit und Bequemlichkeit der Einwohner, besonders gegen Verdächtige, und dies wieder besonders zur Zeit politischer Krisen. Dies Anordnen, dies stete Aufmerken, um jeden Verdächtigen aufzufinden, und dessen Worte und Handlungen zu belauschen, ward möglichst ausgedehnt über den ganzen Staat, ja über dessen Gränzen hinaus — durch eigne, von einem Oberbeamten abhängige, öffentliche oder geheime Agenten; so entstand die allgemeine, hohe oder Staats-Policei, die wegen ihrer Einheit und Schnellkraft bald sehr gepriesen ward, wenn gleich die Charaktere der Erfinder und Meister dieses mächtigen, geheimnißvollen Wesens sein Lob

auch wieder verdächtig machen mußten. In geschickten und gerechten Händen inzwischen konnte das (sonst gefährliche) Werkzeug auch oft Sicherheit und Glück kräftiger und schneller fördern — und so liessen sich eben die gutmüthigsten, jedoch kurzsichtigen, philanthropischen Politiker von dem Zauber dieser πολιτεία bald fast gar zu sehr einnehmen, und — verführen, kann man sagen, jenes kräftige Verordnen auf alle gesellschaftliche Verhältnisse vorschnell, und ohne viel nach dem Rechte erst zu fragen, anzuwenden. Auch von dieser Seite also, durch die Menschenliebe selbst — der die Güte oft leichter wird, als die Gerechtigkeit — erweiterte sich der Begriff über seine gesetzmässigen Gränzen, und aus der städtischen Ordnung und Fürsorge gieng bald ein allgemeines und unruhiges Staats-Anordnen und Fürsorgen hervor, jene unbequeme und bedenkliche παν βασιλεία, welche die Bürger zu zwingen hoffte, auch wider ihren Willen auf mancherlei Weise glücklich, zahlreich, aufgeklärt, ja tugendhaft selbst zu werden! Vgl. u. a. Köppen Rechtslehre S. 157 ff. — Der wahre und strengere Begriff aber von der Sache, die nachher auch wohl ihren Namen finden wird, dürfte dieser seyn. Für die Sicherheit nämlich der in Menge zusammenlebenden gegen Naturgewalten, und gegen widerrechtliche, oder überhaupt störende menschliche Handlungen selbst, für ihr äusseres und mehr negatives (freies, ungehindertes) Wohlseyn muß die Obrigkeit, oder die

geordnete Gesellschaft, allerdings eine fortwährend wachsame, und schnell kräftige Für- und Vorsorge tragen, und in dieser Hinsicht also Manches durch allgemeine und besondre, bleibende oder wechselnde, Verfügungen anordnen, und dem gemäs verfahren, also z. B. Vorkehrungen gegen Feuersgefahr treffen, für Ordnung in den Strassen und auf Wegen sorgen, den Markt für die täglichen Lebensbedürfnisse unter gesetzliche Obhut nehmen, allgemeine Gefahr für die Gesundheit abwehren, von Reisenden unter Umständen Pässe fodern, gefährlichem Auflauf steuern, den ertappten Verbrecher verhaften, die den öffentlichen Festen schuldige Achtung aufrecht erhalten u. s. w. So entsteht der Begriff einer Oberaufsicht und Vorwache, eines stets aufmerksamen, jedoch nicht eben ängstlich spähenden, öffentlichen Auges gleichsam, dem ein hülfreicher, mächtig schützender und abwehrender Arm zu Gebote stehe — im Staat überhaupt, in der Provinz, in der Stadt, wie im Dorf; und die Gesammtheit dieser anordnenden, und besonders der unmittelbar thätigen Functionen ist es, was man unter dem Ausdruck Policei zu verstehen pflegt, obgleich auch in der Landessprache Worte dafür zu finden, und zu sanctioniren seyn dürften, was jedoch minder wesentlich ist, wofern nur der Begriff, und die ihm entsprechende Function nicht über die Gränzen hinausschweifen, die andre und höhere Begriffe vorzeichnen. Denn wenn gleich unter besondern Umständen, und in Zeiten der Unruh,

die hohe, oder allgemeine Staatspolicei ihre Wachsamkeit allerdings verdoppeln, und ihre Thatkraft lebhafter spannen muß, so ist es zugleich doch auch eben so wichtig, daß diese unruhige Macht durch Sitten und Gesetze in den Schranken einer höheren Gerechtigkeit gehalten werde. Und diese Schranken lassen sich aus ihrem Zweck im Allgemeinen auch bestimmen. Sie hat es nämlich, in Zeiten der Ruhe, mit mehr äusseren und sinnlichen Dingen zu thun, und soll auch hier vorzugsweise nur Schaden und Störungen abwehren. Somit wird das Princip ihrer Gesetzgebung überhaupt dieses seyn, nur dasjenige durch zwingende Gesetze zu verordnen, was zur Sicherheit und öffentlichen Bequemlichkeit mit einer gewissen Evidenz nothwendig ist — also z. B. kein unwürdiges Spähen und Auflauern, kein ängstliches Paßwesen für kleinere Wanderungen, und im Inneren des Staats, wie doch selbst ein Fichte es noch vorschlagen konnte! Ferner aber werden auch die gewöhnlichen Policeiangelegenheiten, wie unter andern die höchst wichtige der Armenversorgung, und vorzüglich die mehr positiven Förderungen des Wohlseyns im geselligen Zusammenleben überhaupt, ohne Zweifel am Besten durch die Gemeinden selbst können besorgt werden, wenn ein öffentlicher Gemeinsinn, in ihnen einmal rege geworden, durch gesellig freie Berathungen, durch gehaltreiche Zeitblätter, und andre Hülfsmittel erhalten und belebt wird. So erkennen wir auch hier die ganze Wichtigkeit guter Ge-

meindeverfassungen — unter Obhut freilich der höchsten Staatsobrigkeit, damit die einzelne nicht etwa durch ihre Fahrlässigkeit das Wohl des Ganzen beeinträchtige. — Unter den Beschränkungen aber der Policeigewalt ist keine wichtiger, als die, wodurch ihr Verhältniß zur Criminaljustiz bestimmt wird, welche unstreitig eine andre und höhere politische Function ist. Jene nämlich hat nur die augenblickliche Gefahr abzuwehren, und den Verbrecher oder Ruhestörer durch ihre autorisirten Diener im Namen des Gesetzes zur Haft zu bringen. Sodann aber ist der Verhaftete dem ordentlichen Gericht zur schnellen Abhörung und weiteren Verfügung nach den gesetzlich bestimmten Formen zu übergeben, damit die blosse Macht und Willkühr überall möglich gezügelt sey. Aus diesem Grunde dürfte die Competenz der Policeigerichte (die nicht zu entbehren sind) auch vorzüglich auf die kleineren — Vergehen gegen die Policeianordnungen selbst zu beschränken seyn, deren im mehr summarischen Proceß dictirte Bestrafung auch mehr den Charakter einer gesellschaftlichen Busse und Verwarnung, durch Strafgelder insbesondre hat, während alle bedeutendere Rechtsverletzungen, jeder Diebstahl schon z. B., auch einen strengen Rechtsgang, ein ordentliches Gericht, und ein legales und förmliches Straferkenntniß erfodern, und nicht eben zu kurz weg, und am wenigsten nach blosser Willkühr, abzumachen sind, weil hier nämlich höhere sittliche Güter aufs Spiel

gesetzt sind, die Persönlichkeit selbst, ihre Freiheit und Ehre. — Auf jeden Fall sind die Gegenstände nach ihrer verschiedenen Natur sorgfältig zu sondern, wenn auch dieselben obrigkeitlichen Personen mehrere dieser Functionen zugleich zu versehen hätten, was an sich (nach einer früheren Bemerkung) unbedenklich ist.

Die Civilgesetzgebung im engeren Sinn sodann, weil sie allgemeine und bleibende, theils ursprüngliche, theils durch freie gesetzliche Handlungen modificirte Verhältnisse zu ordnen hat, wird mehr, als irgend ein andrer Theil der Gesetzgebung, einen wissenschaftlichen Charakter annehmen, eine angewandte Rechtsphilosophie im strengeren Sinne werden können. Diese Verhältnisse nämlich, wobei von den (immer schwieriger zu beurtheilenden) absichtlichen Rechtsverletzungen noch abgesehen wird, sind theils die natürlichen und evidenten Personenrechte im engeren Sinn, theils beziehen sie sich auf Eigenthum und Verträge, welche Begriffe mit ihren rechtlichen Wirkungen alle schärfer bestimmbar, und einer strengeren logischen Ordnung und Ableitung aus einander fähig sind. Der Inhalt dieses Theils der bürgerlichen Gesetzgebung ist in seinen Grundzügen oben bereits dargestellt, so wie die eben entwickelten Grundsätze über Gesetzgebung überhaupt auch hier ihre allgemeinste Anwendung finden; daher wir sogleich einige Hauptmomente der Lehre von

der Anwendung dieser Civilgesetze dürfen folgen lassen.

Diese Anwendung nämlich des — entweder ursprünglichen und doctrinellen, oder positiven, oder endlich consuetudinarischen — Civilrechts auf den bestimmten Rechtsfall, die Subsumtion desselben unter die Regel des Gesetzes, und der durch diese beiden Prämissen begründete Schluß, die Sentenz, das richterliche Erkenntniß oder Urtheil, gehört dem Civilgericht, als Organ der Civiljustiz an, und die Unabhängigkeit dieser (in ihren einzelnen Entscheidungen) haben wir als ein wesentliches Merkmal eines gesunden Staatslebens anerkannt. Die gute Anordnung der Gerichte ist in der That auch die wichtigste Angelegenheiit fast aller Bürger, und die Function des Richters die erhabenste, die er daher im Namen des Vaterlandes, der höchsten Obrigkeit, und der Gesetze selbst auszuüben hat, welcher höheren Idee, auf dem gegenwärtigen Standpunkt der politischen Entwickelung wenigstens, die untergeordnete einer blossen Patrimonialgerichtsbarkeit billig wird weichen müssen. Erfreulich überhaupt muß jedem Verehrer des Rechts der Eifer erscheinen, womit die wichtigen Fragen über die beste Einrichtung des Gerichtswesens fortgehend verhandelt werden. Einige Resultate dieser Verhandlungen, die uns als die lichtvollsten und sichersten erschienen sind, mögen daher auch hier kurz bemerkt werden. — Zuvörderst nämlich hat der Rechtsgang überhaupt seine Schrit-

te, oder Momente und einzelne Acte, die selbst Rechte sind, und also auch gesetzlich bestimmt seyn müssen. Als ein erstes Bedürfniß haben daher die Rechtsgelehrten ziemlich einstimmig das einer klaren, festen, durch keine unnöthigen Formen überladenen Gerichtsordnung anerkannt, die nicht etwa auf den Vortheil der Richter und Anwälte, sondern einzig auf den der rechtsuchenden Bürger abzwecke — woraus sich beiläufig eine obrigkeitliche Pflicht ergiebt, den Rechtsstreit, wo es möglich, zu hindern, und nach gewissen Normen, und ohne daß dem klaren Recht freilich Eintrag geschehe, eine Sühne, oder einen Vergleich der zum Streit sich Rüstenden zu versuchen. Ueberhaupt ist ein friedlicher Rechtszustand unstreitig der beste, und häufiger Rechtsstreit in einem Staat immer ein Unglück, und von böser Bedeutung und Vorbedeutung; — so wie auch, daß Rechtsbeistand und Rechtsspruch zum Theil ein Gewerbe hat werden müssen, dessen Interesse mit dem der Rechtsuchenden oft in Widerspruch steht, vielleicht doch nicht — zur besten Welt gehört. Inzwischen muß man die Welt auch nehmen, wie sie ist — nehmen, und weiter führen, und zum Besseren; — hier also namentlich für Freiheit, Gerechtigkeit und Kürze des gerichtlichen Verfahrens Sorge tragen. Denn Formen, und zwar strenge, oder bestimmte, sind allerdings nöthig, und daher kann im einzelnen Rechtsstreit das Bekannte: la forme emporte le

sind, wohl eintreffen, obgleich das Gegentheil stets der Zweck bleibt; zugleich aber können diese Formen einfach seyn, und so mit dem (freilich auch nöthigen und nützlichen) schriftlichen Verfahren namentlich sich auch ein mündliches verbinden. Denn eben zuletzt, wenn der Richterspruch erfolgen soll, dürfte ein mündliches und, wohl zu merken, öffentliches Verfahren das natürlichste, politisch angemessene und gerechte seyn. Theils nämlich lassen sich dadurch eine Menge nichtiger Einwendungen, Spiegelfechtereien, Kniffe, wie es heißt, und Verdrehungen der Advocaten, über die der lebendige Mensch im Angesichte der Richter und des Volks doch erröthen müßte (während das Papier freilich keine Schaamröthe kennt) entweder ganz verhüten, oder doch schneller beseitigen; theils hat das Volk auch selbst unstreitig den Wunsch, und das Recht, zu sehen, zu hören, sich zu überzeugen, wie ihm Recht gesprochen werde, wodurch der Sinn für Recht und Unrecht geweckt und geschärft wird, was selbst als wesentlicher Zweck, als wichtige Rechtsgewähr muß betrachtet werden. Oeffentlichkeit also der letzten Verhandlung durch die Parteien selbst (oder ihre Anwälte) mit Beziehung auf die vorher gewechselten und erwogenen Schriften (Klage, Einrede u. s. f. in bestimmter Zahl und Form) vor dem versammelten Gericht und der zugelassenen Gemeinde, und öffentlicher Richterspruch sodann, und zwar mit schriftlich verfaßter, in wichtigen Fällen bekannt zu machender,

Anführung der Zweifels- und Entscheidungsgründe — eine Foderung, die aus der Idee einer, nicht etwa nur geheimnißvollen, sondern öffentlichen Gerechtigkeit einfach und natürlich zu folgen scheint; wie denn das Urtheil des Volks dadurch belehrt, beruhigt wird, und die Entscheidungen angesehener Gerichtshöfe auch stets als wichtige Rechtsquellen angesehen wurden, was sie nur dadurch werden können, daß sie sich selbst motiviren, die Sentenz, als Schlußsatz, aus den juridischen und factischen Gründen, als Prämissen, nach logischen Gesetzen ableiten. Aber auch öffentliche Abstimmung der Richter, die man nämlich von ihrer vorhergegangenen Berathung (welche, wie die des Menschen mit sich selbst, Stille und Einsamkeit fodre) unterscheiden müsse, hat Feuerbach in seiner bekannten Schrift über die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege, obgleich nicht ohne Widerspruch, in Vorschlag gebracht, und seine kräftigen Worte sprechen auf jeden Fall hier eine grosse Wahrheit aus, wenn auch unter Umständen, und vorerst, die Beschränkung der Publicität auf das Resultat der Abstimmungen (die Sentenz mit ihren Gründen) gerathener erscheinen sollte, wie auch Cicero die Stimmtäfelchen tacitae libertatis vindices (in mehr als einem Sinne richtig) nennen konnte. Doch mögte die grössere Oeffentlichkeit auch der Abstimmungen selbst einen vollkommneren Zustand

bezeichnen — jene Ordnung der Dinge, deren Princip nur die Tugend selbst ist. Wie dem auch seyn möge — das Urtel endlich ist gefunden, ist ausgesprochen — von Menschen, welche, wie redlich sie auch die Rechte erwogen, dennoch also irren konnten. Wird der Besiegte sich bei dieser ersten Entscheidung, als der einzigen und unabänderlichen, beruhigen mögen, und — müssen? In geringfügigen Sachen vorerst wohl, indem die Langwierigkeit und der unnöthige Kraftaufwand hier leicht ein grösseres Uebel werden könnte, als der mögliche Irrthum. Anders aber ist es in Hinsicht solcher, bei denen vielleicht das ganze Vermögen, und insofern das äussere Glück eines Bürgers auf dem Spiele steht, und für solche, und wichtigere überhaupt, finden wir daher in allen Staaten noch eine zweite und obere Instanz, auch wohl eine dritte (unter verschiedenen Benennungen und Formen) für welche dreimalige Untersuchung (denn hier ist nun auch billig die Gränze zu setzen) der wichtigsten Sachen angeführt werden kann, daß so jeder Partei die Möglichkeit der Appellation erhalten bleibt, wie auch, daß für die eine oder die andre Entscheidung (falls nicht etwa zuletzt eine dritte und mittlere erfolgt) zwei übereinstimmende Aussprüche möglich werden. Und dieses führt uns zu der Organisation der Gerichte überhaupt, und zu den Personen der Richter selbst. Diese waren in alter Zeit, bevor es geschriebene Gesetze und deren gelehrte Ausleger gab, weise

Männer aus dem Volk, königliche, wie jener weise Salomo, oder sonst angesehene, welche nach dem Licht der Vernunft richteten, ohne strengere Formen und schriftliche Ausführungen. Oder es bildeten sich, bei mehr republicanischen Formen überhaupt, wie namentlich im germanischen Norden, Volksgerichte, oder gerichtliche Genossenschaften (iudicia parium) aus weisen Männern, Rathgebern, Schöffen, Geschwornen mitbestehend, welche nach natürlichem und Gewohnheitsrecht das Urtheil fanden — dessen Gerechtigkeit, von dem Verurtheilten (in Criminalsachen insbesondre) etwa angefochten, wohl noch in alter Zeit durch Gottesgerichte, Ordalien, Zweikämpfe mußte entschieden werden. Von jenen alten Volksgerichten haben sich auch in Deutschland, wie man weis, einzelne merkwürdige Trümmer erhalten, indeß sie in England aus andern Ursachen allgemeiner in Kraft blieben, wenn auch etwas modificirt, in der berühmten Jury. Sonst aber mußten, nach der Einführung des römischen und canonischen Rechts, und bei zunehmender Masse und Verwirrung der geltenden Rechte überhaupt, die Richter zu einer gewissen Zeit in allen Ländern Europens begreiflich gelehrte Beamte werden, womit sich auch die gerichtlichen Formen verändern, und das schriftliche Verfahren namentlich über das mündliche obsiegen mußte — bis in der neuesten Zeit das Institut des Geschwornengerichts, jedoch von dem englischen etwas abweichend, auch in Frankreich, und in die

deutschen Rheinlande Eingang, und oft warme Lobpreiser und Bewunderer fand — besonders für Criminalsachen, worüber bald das Nähere. Man kennt die allgemeinen, besonders politischen — auf Freiheit, Gemeingeist und Bildung des Volks sich beziehenden — und gewiß nicht zu übersehenden Gründe für dasselbe. Indeß bleibt der Hauptgesichtspunkt hier der einer sichern und gründlichen Ausmittelung des Rechts, und aus diesem wird — in Civilsachen vorerst, und bei der gegenwärtigen Lage der Dinge — ein aus gebildeten, geprüften und erfahrnen Rechtsgelehrten zusammengesetztes Gericht nothwendig bleiben, so wie auch ein förmliches, besonnenes und schriftliches Verfahren neben und auch vor dem mündlichen gleichfalls seine unläugbaren Vorzüge hat. Ueberhaupt sind nicht wenige umsichtige Rechtsgelehrte durch neuere Erfahrungen von der unbedingten Bewunderung der Jurys zurückgekommen, und derselbe (Feuerbach) der so kräftig der Oeffentlichkeit das Wort redet, hat sich ebenso bestimmt gegen die Einführung der Geschwornengerichte erklärt, wo sie nicht schon Statt finden — was auch wieder ein Anderes ist, als ihre Beibehaltung, und die Anerkennung ihres Nutzens in ihrer mehr geschichtlichen Heimath. Aber auch selbst ein Engländer hat es gesagt: „es sind nicht die Schwurgerichte, die unsre Freiheit aufrecht erhalten; es ist die freisinnige Denkart der Richter, und die Milde der Regierung unter dem Einfluß des öffentlichen Geistes der Nation, und die öffent-

liche Tugend.“ S. Köppen vertraute Briefe 2ter Th. Uebrigens mögten wir, bei aller Ehrfurcht für die gelehrten Richter dieser, und der kommenden Zeiten, eine Theilnahme des Volks an der Rechtsfindung (auch in Civilsachen) immer als ein würdiges Ziel für den Gesetzgeber und Staatsmann bezeichnen, dessen Erstreben jedoch theils eine Beseitigung des nur gelehrten und fremden Rechts, oder vielmehr eine Bildung eines eignen und volksthümlichen, theils auch noch manche andre Bedingungen voraussetzen dürfte. Namentlich scheint diese Theilnahme (zur Bildung und Belebung eines allgemeineren Rechtssinnes bei dem Volk) für die Untergerichte, die an dem Ort, oder in der Nähe des streitig gewordenen Falls fungiren, wünschenswerth, indeß die Obergerichte in den Hauptstädten des Landes, welche die Sachen noch einmal zu prüfen, und in letzter Instanz zu entscheiden haben, mehr senatorisch aus bewährten Staatsmännern und Rechtsgelehrten von höherer Bildung werden zusammenzusetzen seyn. Und auch sie sind ja durch das öffentliche Vertrauen anerkannte, und durch ihre Bestellung berufene Männer des Volks, und geschworne Richter, welche sich durch ihren Amts- und Richtereid der höchsten Obrigkeit, dem Vaterlande und den Gesetzen überhaupt verpflichtet haben, an welchen hohen Richtereid auch der Vorsitzer des Gerichts sich selbst und die Räthe in wichtigeren Fällen vor der Abstimmung noch besonders, öffentlich und feier-

lich, wohl erinnern mag. — Dies also über die Gerichte und den Gerichtsgang theils in Civilsachen insbesondre, theils, wegen der Einheit des Begriffs, auch im Allgemeinen. Ob und inwiefern aber die Criminaljustiz noch besondre Normen erfodern mögte, wird sich aus der nun folgenden Untersuchung ergeben.

Diese nämlich: über das peinliche Recht überhaupt — in einem andern Sinn fast selbst eine peinliche zu nennen — haben wir hieher, unter den Titel des öffentlichen Rechts, gebracht, weil und inwiefern das Strafrecht erst in der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie einen Richter und eine obrigkeitliche Macht und Autorität anerkennt, in seiner höheren sittlich-rechtlichen Wahrheit und Anwendung hervortritt. Hier also wird zuvörderst genauer zu untersuchen seyn, was Verbrechen überhaupt, und was das bürgerliche insbesondre sey? was Strafe? und worin sich das Recht, zu strafen, und wieder insbesondre das des Staates, gründen möge? aus der Beantwortung welcher Fragen sich demnächst einige Grundsätze über Strafgesetze, und deren Anwendung mit mehrerer Sicherheit werden ableiten lassen.

Vergehen, oder Verbrechen überhaupt — ein absichtliches, oder doch bewußtes Abgehn von, oder — was nur einen höheren Grad, einen schärferen Widerspruch ausdrückt — ein solches Brechen eines erkannten Sitten- und Rechtsgesetzes. Als ein absichtliches oder bewußtes hat es seine Wurzel in der Gesinnung (animus) und kann

schon ganz innerlich, als Begehren, Wollen, verübt seyn, wie es auch äusserlich in sinnlich erkennbarer That (im weitesten Sinn) erscheinen kann. Ueber das noch innerlich gebliebene Unrecht, die böse Absicht u. s. w. richtet zwar nur Gott, und das Gewissen. Aber eben in diesem Richten (Rechten, Rachten, Rache) erkennen wir zugleich schon eine innere Strafe (mit treffen, reffen, strepen rc. increpare, u. s. w. verwandt) die theils in der Reue, Betrübniß und Pein (poena, ποινὴ,) theils in den sonstigen Folgen, der Sünde überall auf dem Fusse nachgeht. Denn schon der Wahrheit scharftreffende Blitze ist (nach Young) die Hölle — ein inneres Seelenleiden, welches eben der Bessere sich selbst auflegt, oder willig trägt, und durch welches, als durch eine heilsame Arznei, die Seele von ihrer Krankheit allein genesen kann. — Erscheint nun zugleich die Sünde in äusserer That, attentirt, oder vollbracht, und wird das äusserlich erkennbare Recht Anderer auf irgend eine Weise verletzt, so muß — nicht etwa blos der materielle Schade, was sich schon nach privatrechtlichen Grundsätzen ohnehin versteht, sondern auch — der moralische ersetzt, auf irgend eine Weise auch äusserlich abgebüßt werden. Denn dieses scheint doch überhaupt die Gerechtigkeit zu fodern, die nicht blos innerlich, sondern auch äusserlich die Welt beherrschen, ordnen, in dieser Ordnung erhalten soll. Die That, durch welche das Gesetz (das allgemeine

der Vernunft hier zuvörderst) verletzt ward, muß als eine solche auch äusserlich gesetzt werden, als eine sittlich nichtige, die somit durch eine andre wieder aufzuheben, soweit möglich auch in sittlicher Beziehung wieder gut zu machen ist. Das Verbrechen, welches die Natur und ihre Gesetze bricht oder zerstört, muß selbst gebrochen und zerstört werden. So muß der Uebelthäter selbst urtheilen, so jeder Andre. Und zwar ist, durch Objectivirung der bösen Absicht, auch ein objectives und allgemeiner gültiges Urtheil — über die äussere Seite der That wenigstens — möglich geworden, Kraft dessen auch eine äussere Strafe, d. h. also eine von Andern zu bestimmende Verhängung irgend eines Uebels über den Beleidiger, rechtlich begründet seyn wird, wenn zu zeigen wäre, daß das verletzte Recht dadurch allein (wenn auch nur zum Theil) wiederhergestellt werden kann, wie es denn überhaupt wiederherzustellen ist, sofern dieses nur selbst rechtlich möglich ist. Inzwischen hat, diese Voraussetzung selbst zu erweisen, allerdings seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, wie die verschiedenen Versuche, das Strafrecht (des Staats insbesondre) fester zu begründen, darthun, daher wir nur behutsam werden fortschreiten dürfen. Der Beleidigte selbst zuvörderst — hat zwar durch sein ursprüngliches Menschenrecht, was nicht hätte verletzt werden sollen, schon im Naturstande wohl das Recht, eine Wiederherstellung in den vorigen Stand auch in rechtlicher Hinsicht zu fordern; denn auch seine Sicherheit

für die Zukunft ist gefährdet, seine Ueberzeugung von dem Gelten sittlicher Gesetze; seine Ehre und Freiheit ist gekränkt, indem er als ein rechtloses Wesen, als ein blosses Mittel ist behandelt worden. So fodert er als beleidigter, gekränkter Mensch — eine Abbitte, eine Bürgschaft und Sicherung für die Zukunft gegen ähnliche Beleidigungen von dem Verletzer selbst, und von Andern, die, gereitzt durch das Beispiel, etwa gleiche Lust, ihm wehe zu thun, empfinden mögten — wenn er nicht etwa schon durch das empörte Gefühl, und weil es dem freien Mann unerträglich war, die Beleidigung auch nur einen Augenblick zu dulden, sich zur Widervergeltung, zur Rache fortreissen ließ. Doch der bessere Mensch muß es freilich auch fühlen, wie Böses mit Bösem ins Unbestimmte hin zu vergelten, durch die Stimme des Warners wieder verboten sey, und so darauf bedacht seyn, seine Leidenschaft zu mässigen, und sich mit dem Beleidiger zu versöhnen, sofern dieser sein Unrecht erkennen, zur Rückkehr unter das Gesetz, zur Abbüssung sich bereit erklären mögte. Denn dieses fodert doch auch wieder, abgesehen von dem blos persönlichen Gefühl, die allgemeinere Gerechtigkeit, insbesondre z. B. auch die heilige Familienpflicht, nach welcher es bei allen Völkern dem Sohn, Bruder, Angehörigen eines Gemordeten, fast als eine religiöse Verbindlichkeit oblag, seine Manen zu versöhnen; so entstand, in diesen und andern Fällen, die Sitte einer Abbüssung und

Sühne durch ein Lösegeld (poenam dare, luere, sumere, die ἄποινα u. s. w.) welches zugleich eine symbolische Genugthuung war, indem der Beleidiger sich hatte demüthigen, unterwerfen müssen, um so erst, unter Bedingungen, wieder Frieden zu erhalten. Inzwischen war dies doch oft noch Ausdruck eines halb barbarischen Zustandes, worin Mensch, Vieh und Geld in der Schätzung nicht sehr weit von einander abstanden; auch trieb entweder die Willkühr und Leidenschaft die Strafe über die gerechte Gränze hinaus, oder der Beleidiger blieb, wenn er der Mächtigere war, oder durch natürliche Sorglosigkeit, oft unbestraft, und höhnte nur noch mehr den Gesetzen. Daher der Beleidigte sein Recht, welches zugleich ein allgemeines war, später einem unparteiischen Dritten, dem Richter, übertrug, und die Rechte der Einzelnen ruhten im Schooß der allgemeinen Gerechtigkeit der so gegründeten Staatsverbindung, worin, als in einer sittlichen Ordnung, die gerechte Strafe sich von der blossen Rache zu unterscheiden anfieng; denn diese, wie Hegel sagt, verletzt aufs Neue, jene aber ist ein Urtheil ohne Interesse.

Somit haben wir unsern Gegenstand, der bisher mehr aus dem Gesichtspunkt des blossen Naturrechts, oder der sich erst bildenden bürgerlichen Gesellschaft betrachtet ward, nun aus dem — insofern höheren — eines schon vollkommner geordneten Staats zu erörtern, worin sich Alle gegen=

seitige Sicherung ihrer Rechte gelobt, und wo durch jedes Verbrechen also nicht blos der Einzelne, sondern auch der ganze Staat, die öffentliche Sicherheit, und das Ansehn der (wohlerwogenen) Gesetze selbst verletzt wird. Hier tritt an die Stelle der aufgegebenen Privatrache eine höhere, mächtigere, und zugleich unparteiische Nemesis ein — die aber selbst zuvörderst eine genaue Bestimmung des Begriffs vom bürgerlichen Verbrechen fodern muß. Dieses jedoch wird unmöglich als ein ganz neues, verschiedenes, willkührlich bestimmbares, sondern als ein Verbrechen überhaupt, in der Beziehung auf eine nun wohl geordnete Gesellschaft, zu denken seyn. Oder mit andern Worten: was an sich, nach reinen Rechtsbegriffen, schon ein Verbrechen war, dasselbe wird auch vom Staate als ein solches bezeichnet und verpönt — und auch hier ist nicht etwas darum allein unrecht, weil es der Staat verboten, sondern darum vielmehr muß der Staat es verbieten, oder als verboten beurtheilen, weil es an sich unrecht ist; womit es sich übrigens wohl verträgt, ja von selbst versteht, daß jede Uebertretung auch der speciellen bürgerlichen Gesetze nun auch an sich, oder nach der Vernunft, ein — Vergehen wenigstens sey, wie eine Zolldefraudation z. B., weil der Bürger sich diesen Gesetzen verpflichtet fühlen, ihnen also auch, falls sie nicht etwa den göttlichen Gesetzen geradezu widerstreiten, Folge leisten muß; nur daß Vergehungen dieser Art, weil die Gesetze,

welche sie allererst dazu machen, mehr conventionell und zufällig sind, von den eigentlichen Verbrechen (gegen höhere sittliche Gesetze) freilich zu unterscheiden, und auch anders zu ahnden sind. Ueberhaupt ergiebt sich hieraus, wie das positive Gesetz seinen Begriff von Verbrechen, nach allgemeinen Grundsätzen freilich, aber zugleich in ihrer Anwendung auf zeitliche und sonstige Verhältnisse des Volkslebens, genau zu bestimmen haben werde, und wie also ein kurzer und deutlicher Criminalcodex in einem wohl geordneten Staat nicht fehlen dürfe, damit die Staatsgewalt nicht etwa schon beim ersten Erscheinen eine Handlung willkührlich als ein bürgerliches Verbrechen möge stempeln können, als wozu sie, in politischer Hinsicht besonders, nicht selten Veranlassung fand. Vielmehr muß der Bürger möglichst bestimmt wissen können, was der Staat, dem er angehört, ausser den allgemeiner anerkannten Verbrechen gegen göttliche und natürliche Gesetze, sonst etwa noch als ein bürgerliches Vergehen betrachten will. Doch darf auch das Princip des Buchstabens nicht geistlos bleiben, und es versteht sich daher z. B. von selbst, daß mit der bezeichneten Gattung eines Verbrechens auch die besondern Arten desselben gemeynt seyen, auch wenn sie nicht alle ausdrücklich aufgeführt worden; wobei die Sicherung gegen Willkühr durch die Einrichtung der Criminaljustiz weiter zu bedenken ist, wovon unten. — Demnach werden die wesentlichen Merkmale des Be-

griffs vom bürgerlichen Verbrechen diese seyn: 1.) Imputabilität überhaupt, weil der allgemeine Begriff des Verbrechens Freiheit und Bewußtseyn der Gesetzwidrigkeit der That wenigstens (wie bei der culpa lata z. B.) voraussetzt, wenn auch nicht in allen Fällen die bestimmte Absicht zu schaden; durch welches Merkmal also zugleich die, in der Anwendung freilich oft schwer zu bestimmenden, Ausnahmen oder milderen Beurtheilungen in Rücksicht auf Unmündige, Trunkene, Wahnsinnige u. s. w. im Allgemeinen bezeichnet sind. 2.) Verletzung des äusseren Rechts Anderer, der Einzelnen, oder der Gesellschaft, und ihrer Gesetze, durch irgend eine sinnliche, als solche erkennbare, und (für die zu verhängende Strafe) auch erwiesene That, welches Merkmal ebenso wesentlich ist; — denn über das blos Innere kann der Staat, als solcher, kein untrüglicher Richter seyn, auf die Gefahr zu irren aber — das Recht selbst, welches er schützen soll, zu verletzen — darf er gar nicht richten; wohl aber muß die That, die er als ein Verbrechen zu bestrafen hat, im Inneren, in der Absicht oder im Bewußtseyn, ihre erkennbare Wurzel haben, welche in jedem besondern Fall wirklich zu erkennen, wieder die grosse Aufgabe ist.

Den Begriff des Verbrechens, als eines bürgerlichen, so bestimmt, haben wir, um einige Grundsätze auch über bürgerliche Strafen feststel-

len zu können, vor allem *das Recht* des Staats, solche zu verhängen, möglichst zu *begründen*. Denn welche Gewalt, auch über Leben und Tod, ist hier doch wirksam geworden, wie viel höhere *Mittel*, und auch *Zwecke* und Rücksichten, sind hier eingetreten, die um so mehr *durch das Recht* zu begründen, zu bestimmen, zu begränzen sind. — Aber auch hier werden wir, wie überall, von ethischen Principien ausgehen, und also einfach sagen müssen, daß, weil das Verbrechen überhaupt, als unsittliche Ursache, *nach einem Urtheile* der *Gerechtigkeit* in der Strafe ihre nothwendige und heilende Wirkung habe, das Strafrecht des Staats eben auch in dieser *Idee der Gerechtigkeit*, und der zwingenden *Autorität der Gesetze* begründet sey, so wie andererseits der Bürger es auch durch seine Verpflichtung auf diese Gesetze anerkennt, daß eine äussere Sühne der äusseren verbrecherischen That folgen müsse. Und eben hier, im Urtheile des Bürgers und des (reuigen) Verbrechers selbst, wird das schärfste Maaß des öffentlichen Strafrechts zu suchen seyn, und wenn man auch nicht die alte ägyptische Sitte, nach welcher der Verbrecher das Todesurtheil an sich selbst vollziehen müßte, hier anführen mögte, so doch z. B. den Ausspruch Platons: der Verbrecher müsse es dem Staat als eine Wohlthat danken, ja es von ihm fodern, daß er durch die Strafe von der Ungerechtigkeit befreit werde, womit der Gedanke Hegels: der Verbrecher werde durch die Strafe noch

geehrt, und habe auf sie ein Recht, übereinstimmt — obgleich die Einwendung freilich nahe liegt, wie die Mehrzahl der Sünder auf solche Ehre und solches Recht gar bald in bester Form verzichten würde! Doch dieser Zustimmung wird es auch nicht bedürfen, und die allgemeine Vernunft der Gesellschaft hat ohne Zweifel Recht, wenn sie dem Verbrecher zuruft: deine That hat dich gerichtet, und welches unverschuldete Uebel du einem andern zufügst, das fügst du dir selbst zu. Kurz: im widersprechenden Daseyn des Verbrechens selbst, wie dieses im unparteiischen Gemüth empfunden und beurtheilt wird, ist das Recht und die Pflicht der Wiederaufhebung dieses Widerspruchs gegründet; oder die Strafe setzt die Schuld als ihren Grund voraus; sie ist, wie man sagt, verdient, und nicht darf also das Strafrecht an sich erst aus dem staatsbürgerlichen Vertrage hergeleitet werden, wenn gleich die bestimmte Strafgesetzgebung freilich den Staat, und dessen Grundvertrag also, voraussetzt. Nur hat das hier doch schwerlich einen guten Sinn, daß der Bürger zugleich versprechen solle: Strafe zu dulden, oder einen eventuellen und bedingten Handel gleichsam abschliessen dürfe, Kraft dessen er gegen diese bestimmte Strafe auch diese bestimmte Sünde begehen könne — nach seinem Ermessen und Gelüsten! Vielmehr verspricht er Unsträflichkeit seines bürgerlichen Lebens, so wie der (eventuelle) Sünder den Staat auch nicht füglich beauftragt ha-

ben kann, ihn nöthigenfalls mit Ruthen zu züchtigen. Die Strafe also verhängt, wird man sagen müssen, wie von Ewigkeit her, das — nur im Staate ausgesprochene und näher bestimmte — Gesetz der Gerechtigkeit, und nicht die Menschen, als Paciscenten, weil ein solcher Vertrag über das Schändliche und Unerlaubte widersinnig ist. Hienach wird die Fichtesche Ansicht, nach welcher der Verletzer des Bürgervertrags alle seine Rechte verlieren, vogelfrei werden, vom Staat als Feind solle verfolgt werden können, wogegen er sich nur durch einen besondern Abbüssungsvertrag, der ihm ein Recht auf die Strafe, und demnächst auf Restitution sichere, solle schützen können, zu würdigen, und auf jeden Fall zu mässigen seyn; denn wenn sie auch in der Sitte des Lösegeldes eine Art historischer Bestätigung finden mag, so ist sie doch den höheren sittlichen Foderungen, die hier nahe liegen, zu wenig angemessen. Die strafende Gerechtigkeit eines sittlichen Gemeinwesens, wie der Staat es ist, muß diesen Charakter selbst annehmen; der Verbrecher muß eine höhere Nemesis in ihr zu ehren haben, muß es fühlen, daß sie eben so weise und gerecht, als unerbittlich und strenge sey, und in diesem Gefühle einer ewigen Gerechtigkeit, auch in der eignen Brust, schaudernd, doch ergeben, es sich sagen: deine That hat dich gerichtet! — Demnach ist, um zusammenzufassen, der Rechtsgrund der bürgerlichen Strafe einerseits die frei übernommene, nun verletzte, Bür-

gerpflicht, andererseits die der Obrigkeit: das Gesetz aufrecht zu erhalten, welches überhaupt nur durch eine selbst gesetzliche Androhung, im wirklichen Uebertretungsfall aber nur durch die Vollziehung derselben, geschehen kann, weil die übrigen Gesetze ohne diese Poenalgesetze und deren Anwendung kraftlos, widersinnig, fast kindisch erscheinen müßten. Dies Princip ist, meynen wir, das wahre, absolute, durch welches daher auch der nächste Zweck der Strafe bestimmt ist: Herstellung der verletzten Ordnung durch eine dieser Verletzung angemessene Ahndung, welche die Schuld des Verbrechers selbst gegen den Staat tilgen, die Achtung für das Gesetz allen Bürgern einprägen und schärfen, endlich insbesondre auch dem Verletzten die gebührende Genugthuung in seinem eignen, wie im öffentlichen Urtheil, gewähren möge. — Das absolute Princip, der nächste Zweck — wodurch zugleich die übrigen, mehr relativ zu nennenden Theorien und Gesichtspunkte sich schärfer werden bestimmen und würdigen lassen. So deutet schon die alte Lehre von der Wiedervergeltung (das ἀντιπεπουτός, Aug' um Auge, Zahn um Zahn) ein Element des Begriffs zwar an, daß nämlich die Strafe dem Verbrechen angemessen seyn solle (regula, peccatis poenas quae irrogat aequas) übrigens aber ist sie roh und unvollkommen, so wie ihre Anwendung oft widersinnig oder unmöglich seyn würde. — Ebenso erschöpft

auch der Begriff eines Noth- oder Vertheidigungsrechts den des Strafrechts noch nicht; denn nach begangenem Verbrechen ist keine Vertheidigung mehr nöthig, auch hat der Staat selbst, oder die Obrigkeit, in der Regel für sich nichts zu fürchten, so daß ein solches Nothrecht nur auf die Zukunft, und auf die Abschreckung Anderer, zu beziehen seyn würde, worüber sogleich das Nähere. — Eine andre Seite des Verhältnisses ist in der Ansicht besonders aufgefaßt, nach welcher die Strafe als ein Ersatz des durch das anreitzende böse Beispiel gestifteten Schadens zu denken wäre, in welcher Deduction aber, nach Feuerbachs Bemerkung, ein Cirkel zu liegen scheint, indem der Schade, der aus dem ungestraften bösen Beispiel freilich entstehen würde, die sonstige Nothwendigkeit der Bestrafung selbst schon voraussetzt, und als solcher wegfiele, wenn nicht überhaupt schon die Idee einer Strafe wäre; mit andern Worten: die Strafe muß im Verbrechen selbst ihren (beklagenswerthen) Grund haben, und an sich schon gerecht erscheinen; so wird sie freilich auch nützlich, und die Straflosigkeit also schädlich seyn können; als Princip aber kann jene Entschädigungstheorie nicht gelten, so wie sie auch keinen sichern Maaßstab giebt, weil der Schade des bösen Beispiels ungewiß und unbestimmbar ist, und die schwersten Verbrechen oft eben am wenigsten, die leichteren hingegen am meisten zur Nachahmung reizen, woraus ein ganz verkehrtes

Verhältniß der Strafen hervorgehen würde. — Am meisten Eingang aber haben die, in der That auch mehr praktischen Theorien: der Sicherung, oder Specialprävention (von Grolmann) und der psychologischen Abschreckung überhaupt, oder Generalprävention (von Feuerbach, Oersted u. a.) gefunden. Jene nämlich sagt: der Verbrecher drohe auch noch Gefahr für die Zukunft, die der rechtssichernde Staat abwehren müsse — durch die zugefügte Strafe, welche den künftigen Verbrechen desselben Subjects entgegenwirke, sie möglichst verhindere. Wie aber, wenn der Sünder sich gebessert schon hätte, sein Versprechen, es nie wieder thun zu wollen, auch halten würde? Wo wäre hier der Rechtsgrund der Strafe? Somit wird dieser doch wieder im schon begangenen, nicht aber im künftig etwa möglichen Verbrechen, zu suchen seyn, wie auch schon Kinder und das Volk urtheilen: die Strafe sey durch die That selbst — verdient. — Nach der Theorie der allgemeinen Prävention aber heißt es: der Staat habe die Verbrechen überhaupt zu verhindern, dies aber könne nur durch den psychologischen Zwang der Strafandrohung geschehen, die in jedem einzelnen Fall nun auch vollzogen werden müsse, und, wegen der Einwilligung der Bürger in die Gesetze, es auch dürfe, und der Maaßstab der Strafen sey demnach die Gefährlichkeit der Handlung für den Staat. Und allerdings ist dieser (mit dem vorhergehenden zu ver-

bindende) Gesichtspunkt einer der wichtigsten für die Gesetzgebung; ja man kann für diese, und gegen die absolute Strafrechtstheorie auch noch anführen, wie ohne jenen nothwendigen Zweck die Strafe nur eine Vermehrung des Uebels in der Welt seyn würde, indem die eigentlich moralische Verschuldung dem weltlichen Richter genau zu beurtheilen ohnehin nicht gegeben, auch die Wirkung der Strafe auf den Verbrecher selbst stets zweifelhaft sey — wie auch schon Seneca nach Platon sagte: nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur. Das Gewicht dieser Argumente ist nicht zu verkennen, und wird unsre Theorie auch näher bestimmen helfen, ohne dennoch ihr Princip selbst wankend machen zu können. Dieses nämlich muß uns das der Gerechtigkeit, oder der Sühne des Ansehens der Gesetze überhaupt bleiben, und nicht sowohl irgend ein äusserer Zweck, der als solcher noch kein Recht begründen kann. Und woher weis man wieder, daß die vollzogene Strafe im bestimmten Fall jenen Zweck der Abschreckung wirklich erreichen werde, und will man auf die Gefahr zu irren — dennoch strafen? Darf man überhaupt einen Menschen, hier einen Verbrecher freilich, nur als Mittel brauchen — ihn darum geisseln, damit Andre — vor der Geissel sich entsetzen mögen? Demnach wird auch dieser Gesichtspunkt sich dem höheren wieder unterordnen müssen, weil auch hier der Zweck, wie hoch wichtig er auch sey, ein solches Mittel doch nicht

würde heiligen können. — Dasselbe muß auch von dem Zweck endlich gelten, den man sonst gern als den würdigsten und menschlichsten aller Strafe mögte festsetzen können, wir meynen die Besserung des Verbrechers selbst; denn auch dieser würde doch allein noch kein Recht begründen können, indem der Verbrecher vielmehr mit Recht scheint fodern zu können, daß man die Besserung doch ihm selbst, und seinem Gewissen überlasse! der irdische Richter es in der That auch nicht wissen kann, ob die Strafe bessern werde, oder nicht. Und dennoch — muß er strafen, weil er der weltliche Richter ist, und das Schwerdt der Gerechtigkeit nicht umsonst in der Hand trägt. — Resultat also: die bürgerliche Strafe ist eine Herstellung der verletzten Ordnung, eine Versöhnung der Gesetze, durch ein dem Verbrechen angemessenes positives Uebel, als eine natürliche und gesetzliche Folge desselben, deren Gewißheit und Vollziehung zugleich den Verbrecher selbst, und Andre, für die Zukunft abschrecken wird, und auch soll — nach der bekannten Formel: dies solle der Missethäter leiden, ihm selbst (zuerst) zur wohlverdienten Strafe, und (zweitens) auch — Andern zum warnenden Beispiel. Die Besserung aber, die bürgerliche, wie die sittliche, bleibt hiebei eine höhere Idee, welche das Straf-Gesetz und Urtheil zwar ins Auge fassen, nicht aber unmittelbar erreichen, noch zu ihrem Princip machen kann, indem sie fortgesetzte Bemühungen ganz andrer Art erfo-

dert, wie zweckmässige Beschäftigung der Sträflinge in menschlich eingerichteten Gefängnissen, Unterricht, freundliche Theilnahme und Fürsorge mancher Art u. s. w. S. weiter Welcker letzte Gründe und Bauer Naturrecht 5te Ausg.

Aus diesen Rechtsbegriffen werden sich die allgemeinsten Grundsätze über die Strafgesetze selbst sowohl, als auch über ihre Anwendung, ableiten lassen. Weil nämlich, was die gesetzliche Bestimmung der Strafen selbst zuerst betrifft, diese, auch im Urtheile des Verbrechers, als verdiente erscheinen sollen, weil dieser Gesichtspunkt der moralischen Verschuldung der höchste bleibt, so muß die gesetzliche Strafe der besondern Art des Verbrechens im Allgemeinen analog, wie auch dem Grade desselben proportionirt seyn, mit Rücksicht auf das Gefühl des Straffälligen. Dieser Gesichtspunkt bleibe der höchste, dem sich die Rücksichten auf die Sicherheit, und auf die Abschreckung Anderer auch leicht verknüpfen, oder unterordnen lassen. Sodann aber sind die Strafen im Allgemeinen möglichst milde und menschlich zu bestimmen. Denn eben der Staat, das Organ einer höheren Nemesis, wird um so mehr zur Milde und Mässigung gestimmt seyn müssen, als er die traurigen, oft so übermächtigen Ursachen der Verbrechen (nicht ohne eigne Schuld vielleicht) in seinem Schoosse selbst wuchern sieht, und es so am Besten wissen kann, wie schwierig die genaue Bestimmung

der Grösse der Sünde, und somit auch die der Strafe oft sey. Er eben soll daher im Verbrecher die Menschheit stets noch ehren, ihn mehr als einen Verirrten betrachten, und aus seinen Strafgesetzen den Charakter der Feindlichkeit und Härte, der gewöhnlich der erste war, mehr und mehr zu verbannen suchen, und damit zugleich, wie bemerkt, die Besserung des Verirrten ins Auge fassen. So muß die Art des Verbrechens die Substanz gleichsam der Strafe nach der Analogie angeben; die Weisheit des Gesetzgebers aber soll ihre Härte zu mildern, ihr eine edlere und menschliche Form zu geben wissen, zur Erhaltung sittlicher Gefühle unter den Schrecknissen der furchtbarsten Nothwendigkeit selbst; — wodurch die Strafgesetzgebung als ein Theil der öffentlichen Humanisirung eines Volks erscheint, indem sie das Verbrechen bei seinem Namen zwar nennen muß, das Ehrgefühl des Volks zugleich aber zu schonen, und zu beleben sucht — durch Worte der Milde, und durch Hofnung der Sühne.

Ueber die besondern Arten der Verbrechen, und Strafen aber — nur wenige und allgemeine Bemerkungen. Man pflegt nämlich die Verbrechen überhaupt in private und öffentliche einzutheilen, obgleich in gewisser Hinsicht wieder jedes ein öffentliches ist. Die ersteren (im engeren Sinn) sind entweder Verletzungen des Eigenthums Anderer, oder ihrer Persönlichkeit, oder beides zu-

gleich, oder Vergehungen gegen die Sittlichkeit überhaupt, sofern diese zugleich bürgerlich verboten und verpönt sind. Zu den häufigsten Verbrechen, in den untersten Volksklassen insbesondre, gehören die — fast immer aus Noth, Verwilderung, bösem Beispiel u. s. w. hervorgehenden — Diebstähle, oft mit Gewaltthat, als Strassenraub, Einbruch, verbunden. Den gewöhnlichen Diebstahl oder Raub mit Todesstrafe zu belegen, muß wohl barbarisch und unangemessen heissen, wie auch körperliche Züchtigung, Brandmark u. s. w. mit Recht immer seltener werden. Als die zweckmässigste Art der Strafen aber bewährt sich hier, und für viele andre Fälle: die Beraubung der Freiheit mit auferlegter Arbeit, unter guter und menschlicher Behandlung. Denn sie erfüllt am meisten alle Foderungen zugleich: sie ist, theils durch die Zeitbestimmung, theils durch die verschiedene Strenge der Absonderung (solitary confinement fast die härteste der Strafen!) aller möglichen Abstufungen fähig, und wird also, wie dem Verbrecher selbst empfindlich, so auch abschreckend für Andre seyn; sie gewährt die größte Sicherheit; sie **kann** endlich auch zur Besserung führen. — Die **persönlichen** Verletzungen dann, oder eigentlichen Injurien, sind entweder **wörtliche**, oder **thätliche**. Jene, die Verläumdungen, Beschimpfungen u. s. f. werden am natürlichsten durch öffentliche Abbitte, oder Retorsion — der Lüge z. B. auf den Lügner selbst — bestraft, diese wieder durch Beraubung der

Freiheit — lebenslängliche etwa zuletzt, die der Todesstrafe fast gleich zu achten ist. Aber nun diese selbst endlich, die wir über den absichtlichen Mörder — wohl gar des heiligsten Lebens, der Aeltern, Gatten, Kinder — von den Gesetzgebern aller Völker bis auf den heutigen Tag factisch verhängt finden, ist sie es auch rechtlich, und kann sie es bleiben? Soll das Blut vergossen werden — dessen, der selbst Blut vergoß? Platon auch meynte, der Tod sey solchen Verbrechern die einzige Heilung von der Ungerechtigkeit; Kant, Möser, viele Andre: es sey unrecht, dem Mörder das Leben zu lassen, und wenn der Staat diesen Schutz, und die Versöhnung der Manen, versage, werden die Angehörigen selbst wieder Rache üben dürfen. Dagegen nannte Beccaria die Todesstrafe, wegen der hier unmöglichen Einwilligung, geradezu einen öffentlichen Mord. Ihm stimmten der ernsteren Philanthropen nicht wenige bei, indeß der Lacher Voltaire mit allzeit fertigem Witz bemerkte, wie ein gehangener Mensch überdies zu nichts mehr gut sey — was bekanntlich die Anatomen doch nicht zugeben, deren einer sich bitter sogar beklagte, daß ihm ein Sünder durch Begnadigung sey vorenthalten worden. Aber ein ernstes vielmehr, ein tiefes Nachdenken fodert noch immer der Gegenstand, und nirgends zeigt sich die strafende Gerechtigkeit so in ihrer furchtbaren, aber auch bedenklichen Erhabenheit, als eben hier. Jedoch auch hier — in die-

sem Hochgericht — dürfte sie (im Allgemeinen) noch immer Gerechtigkeit seyn. Denn der Mörder, wird man wieder sagen müssen, hat sich selbst schon gerichtet; wer einmal absichtlich, ruhig, oder doch wollend, seinen Bruder tödtete, hat dadurch sein eignes Leben auch verwirkt, und das Gefängniß allein würde, in atrocen Fällen insbesondre, dem Verbrechen zu wenig angemessen seyn, wie noch weniger die Landesverweisung, oder Deportation, die ohnehin nicht einmal immer möglich ist. Auch steht der Einwilligung in das Gesetz kein entscheidendes Hinderniß entgegen; denn theils darf der Beistimmende nicht eben daran denken, ihm einst auch selbst verfallen zu seyn, theils wagt sein Leben auf Befehl des Staats ja auch der Krieger, theils endlich ist das Leben noch der Güter höchstes nicht, und der Tod hier selbst vielleicht, als der alleinige Versöhner und Befreier, dem verwirkten Leben vorzuziehn. Nur sey die Todesstrafe auf die (doch selteneren) Fälle des eigentlichen Mordes, und der schwersten Verbrechen beschränkt — dann aber auch ein öffentlicher und feierlicher Act der Gerechtigkeit, und der Tag ein Tag der öffentlichen Trauer und Busse. Denn was der Staat nicht im Angesicht der Sonne zu thun wagt, das wage er auch überall nicht zu thun, und das von Fichte vorgeschlagene geheime Erdrosseln des Uebelthäters, als eines schädlichen Thieres, durch die Policei, ist des Staates so wenig, als überhaupt der Menschheit würdig. — Was endlich

die Vergehungen gegen die öffentliche Sittlichkeit, besonders im Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander betrifft, theils mit Verletzung der Rechte Anderer, theils ohne diese, so hängt hier fast Alles von den Sitten, von der öffentlichen Erziehung und Bildung des Volks, von der Begünstigung oder Behinderung der Ehen u. s. f., und viel weniger von den Gesetzen und gesetzlichen Strafen ab; doch sind auch diese, mit Weisheit bestimmt, nicht ohne Nutzen. — Die öffentlichen Verbrechen im engeren Sinn sodann können gleichfalls entweder das öffentliche Eigenthum angehen, wie Veruntreuung öffentlicher Gelder, Falschmünzerei, Tempelraub u. s. w., oder die Ehre und persönliche Sicherheit der Obrigkeit, die Ruhe des Staats, und dadurch das Leben der Mitbürger — durch verläumderische, ungeziemende, oder aufrührerische Reden und Schriften, durch Aufwiegelung des Volks, oder durch eigne verbrecherische That endlich. Im Allgemeinen sind sie wohl härter, als analoge Verbrechen gegen Private zu bestrafen, weil sie das Glück und die Sicherheit Vieler oder Aller gefährden, den Gesetzen selbst und der Majestät der Obrigkeit Hohn sprechen, oder Gewalt anthun. Zugleich aber ist eben hier auch die größte Mäßigung wieder doppelte Pflicht, weil der Staat, welcher das Gesetz giebt und angewandt wissen will, zugleich der in Gedanken beleidigte Theil ist; — und je schwieriger namentlich die Bestimmung der Begriffe von Staatsverbrechen im engeren Sinn,

durch angeblich ungeziemende oder aufrührerische Schriften z. B., der Natur der Sache nach immer bleiben wird, um so wichtiger wird hier (wie überall) die zweckmässige Anordnung der peinlichen Gerichte und ihres Processes, die wir also noch kurz in Erwägung zu ziehen haben. —

Die nach den Gesetzen auszusprechende Strafe soll in dem Verbrechen, oder in dem Urtheil der Gerechtigkeit vielmehr über dasselbe, ihren Grund haben, und ihm also möglichst gleichgesetzt seyn. Das Verbrechen aber ist gesetzwidrige imputable That, deren eigentlich Sträfliches vorzüglich ihr inneres Princip, der Wille, die Absicht, die Gesinnung ist; der Mensch muß selbst, als freie Intelligenz, gehandelt haben, wenn er, als freies Wesen, soll gestraft werden können. Diese freie Schuld muß die Strafe vorzüglich bestimmen, wenn gleich das Objective, die That selbst, vollbracht oder attentirt, dasjenige ist, woraus die Absicht allein bestimmter kann erkannt werden, weil also und inwiefern dies Objective aus dem Subjectiven hervorgeht, und so dieses zur Erscheinung bringt. Nun aber giebt es, wie äussere Grössen der verbrecherischen That, so auch innere Grade der unrechtlichen Gesinnung, Grade, wie man sagt, der Freiheit im Verbrechen, der Bosheit und Verstocktheit, die sich unter anderm in der Wiederholung der Missethaten offenbahrt u. s. w.; und sofern die Strafbarkeit also wesentlich in der

Gesinnung zu suchen ist, wird der gerechte Richter, was man auch gegen diese psychologische Abwägung der Grösse der Schuld sagen möge, doch nicht umhin können, den Ueberführten zu fragen: wie kamst du dazu? was doch vermogte dich zu dieser Unthat? und sodann, bei dem Ausspruch: schuldig! und schuldig dieser Strafe, auf die so ausgemittelte innere und wahre Schuld, und auf die etwanigen Milderungs- und Entschuldigungsgründe Rücksicht zu nehmen; — wie z. B. der Dieb aus größter Noth, und für Frau und Kind, auf jeden Fall weit minder strafbar erscheinen muß, als der feine und vielleicht schon reiche Betrüger, damit nicht die Parabel wahr werde, nach welcher die Gesetze dem Gewebe der Spinne verglichen werden, worin nur die kleinen Fliegen sich gefangen sehn. Nun kann aber der allgemeine, der strenge und kalte Buchstabe des Gesetzes auf diese lebendige, immer individuelle psychologische Abwägung nicht eingehn, oder sie nur im Allgemeinen andeuten, und man wird also entweder ganz auf sie verzichten, oder diese schärfere Bestimmung und Anwendung des Buchstabens — nicht der Willkühr — der gerechten Beurtheilung vielmehr des Richters überlassen müssen. Und welches nun ist das Bessere, und darf man mehr von dem Buchstaben des Gesetzes, oder von der Einsicht und Urtheilskraft des Richters erwarten? Jenes scheint mehr Festigkeit und Sicherheit, dieses mehr individuell angemessene Gerechtigkeit

zu versprechen: — wobei aber wieder die vielbeklagte Unsicherheit der psychologischen Theorien über die Grade der Schuld und Zurechnung neues Bedenken erregen könnte. Inzwischen wird auch die Psychologie an theoretischer Evidenz, somit auch an praktischer Anwendbarkeit, hoffentlich noch gewinnen — und immer bleibt es eine zu natürliche Foderung, daß über den lebendigen, im Gedränge der Umstände und der Noth, in der trüben Wolke der Unwissenheit, oder in der verzehrenden Gluth der Leidenschaften irrenden, zu Missethaten bald verführten und fortgerissenen Menschen auch der lebendige, mitempfindende, und besonnen urtheilende Mensch (der daher freilich auch ein Seelenkundiger seyn soll) nach individueller Wahrheit, und nicht der abstracte Buchstabe, oder der Mensch vielmehr blos nach diesem, richte: — wie auch die ersten Strafurtheile überall nur concrete Anwendungen allgemeiner göttlicher und menschlicher Gesetze waren, nicht aber geschriebener, welche selbst ja späteren Ursprungs sind. Somit, weil jetzt freilich diese doch auch sind, und gleichfalls ihre Rechte und Vorzüge haben, wird die Aufgabe die seyn: beide Rücksichten zu vereinigen, so nämlich, daß das Gesetz die Strafe zwar im Allgemeinen, und mit Bezeichnung gewisser Gränzen, bestimme, die genauere Gleichung aber dem gerechten Ermessen des Richters, und der Milderung etwa und Begnadigung des Regenten, oder Oberrichters überhaupt, über-

lassen bleibe. — Und dies führt zu der näheren Betrachtung der besten Organisation der Criminalgerichte selbst, und ihres Verfahrens, als wovon die Anwendung dieser Grundsätze wesentlich wieder abhängt.

Wie die Justiz überhaupt, so soll ganz besonders die criminale in jedem einzelnen Fall, und ihrer Function nach, möglichst unabhängig erscheinen, so ihr Urtheil fällen. Das Gesetz muß, wo eine Anklage Statt findet, als ein natürliches oder bürgerliches schon daseyend gedacht werden, und der Gedanke, als könne die Macht, im Augenblicke des abzugebenden Erkenntnisses, das Gesetz erst bestimmen, überhaupt Einfluß üben, oder gar entscheiden, fern und ferner seyn! Die Justiz soll urtheilen — wie ein unparteiisches Gewissen, und wie also dieses, als ein öffentliches, und für jeden vorliegenden Fall zugleich geeignetes, competentes, am sichersten zu personificiren seyn mögte, wäre hier die nähere Frage. Und sollte dieses nicht — für das Untergericht namentlich wieder, das an Ort und Stelle, oder in der Nähe des begangenen Verbrechens fungirend, auch wohl einen ersten Ausspruch, selbst über Capitalverbrechen, würde haben dürfen, durch ein aus guten und einsichtsvollen Bürgern, nach gewissen Grundsätzen, und für jeden einzelnen Fall besonders zu bildendes, Geschwornengericht zu erreichen seyn, welches unter Leitung des gebil-

deten und geprüften juristischen Beamten, und nach gerichtlichen Formen und Grundsätzen, über Beweisführung insbesondre, sein verum dictum nun abgäbe: über die Thatsache selbst sowohl, ob der Angeklagte der bestimmten That schuldig sey, oder nicht? als auch über die Strafbarkeit und Subsumtion derselben unter das Gesetz, welche beiden Fragen nämlich zu unterscheiden, obgleich nicht zu trennen sind, und von denen die erste insbesondre manche örtliche und persönliche Kunde erfodert, die vielleicht nicht immer durch gerichtliche Zeugenabhörungen allein zu gewinnen ist. Wenigstens dürften die allgemeinen Gründe, die man für die Volksgerichte überhaupt anzuführen pflegt: Schärfung des Rechtssinnes, Erinnerung an die Gleichheit vor dem Gesetz, das iudicium parium selbst, genauere Verbindung der Rechtsbegriffe mit den allgemein sittlichen überhaupt u. s. w. hier ein noch grösseres Gewicht haben, als in Civilsachen. So kennt der Bürger, wie der Engländer sich dessen rühmt, kein bestimmtes Individuum, welches allein und für immer Gewalt über sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum hätte, weil diese nur dem ganzen Vaterlande, oder der Gemeinde nach einer inneren lebendig wechselnden Ordnung zusteht. So kann er auf die Frage: wie er gerichtet seyn wolle? mit einem Gefühle der Ruhe, und nicht ohne Bedeutung antworteten: von Gott und meinem Vaterlande! und so, wenn unschuldig, einer guten Befreiung entgegen sehen; wie in

England überhaupt der König, als Hort der öffentlichen Sicherheit (durch seinen Anwalt) als Ankläger, das Vaterland aber, oder die Gemeinde, als Richter erscheint. Uebrigens versteht es sich, daß hier Alles auf die näheren Bestimmungen ankommen werde, und daß die Jury allein auch nicht alle zu wünschende Sicherheit gewähre, noch in ihren gegenwärtigen Formen vor andern Gerichtshöfen eben unbedingt anzupreisen sey. So hat auch neuerlich die merkwürdige Fonksche Sache Viele von ihrer Vorliebe für dies Institut zurückgebracht, und eine ernste Erwägung seines Werths zur doppelten Pflicht machen müssen, obgleich, was auch nicht zu übersehen, die Organisation jener rheinländischen Jury von der der englischen, wo unter andern Einstimmigkeit erfodert wird, in manchen Punkten verschieden ist, und auch von andern Gerichten wohl mehr als ein Unschuldiger verurtheilt ward! Daher denn allerdings bei jedem Criminalgericht gewisse strengere Formen, auch schriftliche Relationen der species facti mit motivirtem vorläufigem Gutachten des Referenten, feste Grundsätze sodann über die Beweisführung durch Zeugen, und deren Eigenschaften, über das erforderliche Eingeständniß u. s. f. wie sie sich in den ordentlichen Gerichtshöfen schon bewährt haben, wünschenswerth, ja nothwendig sind — und überhaupt eine streng juridische, oder factische Gewisheit zu fodern, und nicht also eine blos moralische, oder ein blosser Glaube, sey es auch von geschwornen

Richtern. Denn über Freiheit, Ehre, Leben eines Bürgers darf, eben nach dem Ausspruch des Gewissens selbst, nicht sowohl dieses, als vielmehr die Gewißheit selbst, das Erwiesenseyn der That, entscheiden, und nur unter dieser Einschränkung also mögte die Zuziehung von Geschwornen aus dem Volk empfehlenswerth seyn, so aber auch, aus den bekannten allgemeinen Gründen, wohl allerdings, und die politische Weisheit wird auch die Mittel zu finden wissen, ein solches gemeinbürgerliches Gericht wieder ins Leben einzuführen, ohne Nachtheil für die Rechte der Un-schuld. Denn diese freilich müssen, nach dem bekannten, aber wahren Spruch: es sey besser, daß zehn Schuldige freigesprochen, als daß ein Unschuldiger verurtheilt werde, der Gesellschaft wenigstens eben so theuer seyn, als ihr eigenes Recht auf Bestrafung der Verbrechen; und die Formen des Criminalprocesses daher eher zu Gunsten des Angeklagten bestimmt seyn, weil der Staat hier im Allgemeinen doch stets im Vortheil bleibt. Ueber diese Formen, die ausführlicher zu erörtern uns hier versagt ist, daher schließlich nur noch Folgendes. Ankläger zuvörderst könnte zwar jeder seyn, und bei schweren, besonders öffentlichen Verbrechen, welche das Wohl des Ganzen bedrohen, ist die Anzeige auch unstreitig allgemeine Bürgerpflicht; sonst aber hat die Privatdelation immer etwas Gehässiges, und kann daher nicht füglich in allen Fällen, und unbedingt, als Pflicht des Einzelnen angesehen wer-

den, sondern nur als eine solche der öffentlichen Beamten, welche das ihnen kund gewordene Verbrechen theils als Policeibeamte zur Untersuchung bringen, theils als actores publici, Fiscale, Gemeinanwälte, gerichtlich anklagen und verfolgen. — Dem Angeklagten selbst aber gebührt dann auch, bei Anschuldigung eines Capitalverbrechens namentlich, ein gerichtlich zu bestellender Vertheidiger, welcher, der Rechte und ihrer Formen, wie jener, kundig, dem Unerfahrnen, Schwachen oft und Verlassenen, ein Hort, Schutz und Trost sey in der bittern Noth der vielleicht verdächtig gewordenen, geängsteten Unschuld. — Der Richter indeß, welcher die Untersuchung leitet, kann — nur die Wahrheit wollen. Daher diese selbst wohl öffentlich seyn mag, und die Abhörung der Zeugen in Gegenwart des Angeklagten geschehen, der ihnen auch Fragen vorlegen, und seinerseits Zeugen wird aufführen dürfen; so wie es dem Richter auch geziemen kann, ihn, den etwa Verwirrten, zurechtzuführen, indeß er seiner Hauptpflicht: die Wahrheit zu ergründen, dabei stets eingedenk bleibt. Diese Oeffentlichkeit des Verfahrens, so weit sie rathsam ist, und die Anordnung desselben wenigstens nicht zum Nachtheil des Angeschuldigten, so wie die Abschaffung aller Tortur und Territion, sind daher als wesentliche Vorzüge des freieren englischen, und zum Theil des jetzigen germanischen Processes vor dem streng inquisitorischen des römischen Rechts, nach welchem der Angeklagte sogleich

ganz abgesondert wird, die Procedur nicht kennen lernt, und alle Formen vielmehr gegen ihn sind, anzuerkennen. — Denn wenn gleich dieser leztere — so wie noch mehr vielleicht jene geheimen Staats- und Glaubens-Inquisitionen! — der Entdeckung der Wahrheit oft förderlicher seyn mag, so ist diese Form doch nicht die der Gerechtigkeit und der Menschenliebe, welche stets lieber die Unschuld voraussezt, und überall auch gern frei und offen zu Werk geht. — Ist endlich so die That erwiesen — nach dem Urtheil der geschwornen Richter, welches aber selbst als ein wohlbegründetes, actenmässig erkennbares, dem allgemeineren öffentlichen Urtheil sich muß bewähren können — so kann die Subsumtion derselben unter das Gesez, und die Bestimmung der Strafe nach diesem, jedoch mit Rücksicht auf die Milderungsgründe und auf das frühere Leben des Ueberwiesenen, erfolgen, und — der Gerechtigkeit Genüge geschehen. Aber auch hier finden billig, in den Fällen lebenswieriger Gefängniß- oder Todesstrafe besonders, Appellationen und Sicherungen gegen Fehler in den Formen, ihre Anwendung, so wie sich endlich aus der Unzulänglichkeit des Buchstabens der Geseze, und aus der Möglichkeit eines Irrthums in ihrer Anwendung, die Vernünftigkeit eines höchsten Milderungs- und Begnadigungsrechts ergiebt. Das Gesez bestimmt die Strafe im Allgemeinen, der strenge Richterspruch muß die Regel anwenden, und die Weisheit und Majestät der höchsten Staats-

obrigkeit mässigt und mildert endlich den strengeren Spruch des Richters, eingedenk des Wortes, daß Verzeihen menschlich sey — wie ja der höchsten Gerechtigkeit selbst auch noch die höchste Liebe zur Seite steht.

Diese Momente also, die Policei= Civil= und Criminalgesetzgebung, und deren Anwendung auf das bürgerliche Leben durch wohl organisirte Gerichte, nach einem zugleich festen, einfachen und öffentlichen Gerichtsgang, sind die wichtigsten der gesammten Staatsverwaltung, wie fern sie die Sicherheit der Personen und des Eigenthums, überhaupt die Rechtsverhältnisse der Bürger am nächsten angehen. Sie sollen das innere allgemeine Heiligthum des Familienheerdes schützen, ohne welches kein menschliches Glück Bestand und Fortgang hat. Daher wir diese ausführlicher erwogen, über einige andre der inneren Verwaltung nur noch einzelne Andeutungen hinzufügend.

Zur Beförderung seiner Zwecke, auch der Rechtspflege, bedarf so der Staat namentlich äusserer Mittel und Güter, und ihres (genau meßbaren und theilbaren) allgemeinen Repräsentanten: des Geldes — zur Besoldung seiner Beamten insbesondre, so lange wenigstens, als diese noch nicht, bei allgemeinerem Wohlstande der Bürger, als freie Ehrenbeamte zu erhalten sind. Diese Hülfsmittel nun können theils durch das öffentliche Staatseigenthum, Domänen, Regalien, gesammelte Schä=

ze u. s. f. schon gesichert seyn, theils durch Anleihen, und den (freilich bedenklichen) Ausweg des stellvertretenden Papiergeldes temporär herbeigeschafft werden, theils endlich müssen sie, wie dies allgemein ist, durch die fortgehenden Beisteuern der Bürger gesammelt werden, und diese zu entrichten, ist der Bürger verpflichtet, sie auszuschreiben die Obrigkeit, nach Maaßgabe der Verfassung; berechtigt, weil der Zweck des Staats diese Opfer fodert, der Bürgervertrag diese Berechtigung anerkannt hat. Aber die Art und Weise freilich der Einfoderung kann sehr verschieden seyn, und die eine besser, und der Idee der Gerechtigkeit entsprechender, als eine andre. Eigentlich nämlich sollte jeder Bürger nach dem Maaß seines reinen Einkommens, oder noch besser vielleicht seines Vermögens, beisteuern, und zwar der Reichere begreiflich in einem grösseren Verhältniß, als der Aermere, weil nämlich der ganz Arme, der nur das liebe Leben hat, gar nichts mehr beitragen kann (als etwa dies arme, und doch liebe! Leben selbst) während der Millionär ein Zehntel z. B., oder mehr, von seiner Einnahme gar leicht und gleichsam spielend abgeben mag. S. Breitenstein: Nur eine Steuer Gotha 1826. Dieses, das progressive Beisteuern nach Kräften, ohne Exemtionen oder Privilegien (als eben für die Armen) ist hier die leitende Rechtsidee, die in einem tugendhaften, einigen, ganz von Vaterlandsliebe durchglühten Gemeinwesen leicht ausführbar —

seyn würde, auch theilweise hie und da wirklich schon ausgeführt worden ist. Die grosse Ersparniß in den Erhebungskosten (die eben selbst wieder neue Steuern fodern) so wie die Vereinfachung und Veredelung des ganzen Geschäfts, sind die einleuchtenden Vorzüge dieser, ohnehin gerechtesten und billigsten, Anordnung, die inzwischen, wie so Manches, vorerst — frommer Wunsch bleiben — muß? Wenigstens wird sich die wirkliche Besteuerung der Maaßgabe dieses Princips überall doch zu nähern haben. Daher sey die feste Grundsteuer z. B. doch nur eine mässige, oder sie treffe zugleich die (oft viel reicheren) hypothekarischen Gläubiger; die indirecten Auflagen mögen vorzugsweise luxuriöse Genüsse berühren; so namentlich der äussere Zoll, welches die natürliche Freiheit und Bequemlichkeit des Austausches der Erdengüter, ja selbst die Sittlichkeit der Bürger, leicht gefährdende Institut hauptsächlich in der halb feindlichen Stellung der Staaten unter einander, und in einer beschränkten Handelspolitik seinen Grund hat, und daher von einem Staat allein nicht leicht mag aufgehoben werden. — Weitere Rechtsbeziehung wäre hier noch die Sonderung der für den Gesammtzweck des Staats erforderlichen allgemeinen Beisteuern von den besondern für die inneren Angelegenheiten der Gemeinden selbst, ihr Armenwesen z. B., Schuleinrichtungen, Verbesserungen mancher Art u. s. w. welche Verwendungen am besten der Freiheit der Communen, die ihre Kräfte

selbst allein recht kennen, überlassen bleiben — unter Oberaufsicht freilich der Majestät.

Zur Vertheidigung sodann des Landes der Väter, des eignen Heerdes und der guten Hausgötter, fodert jeden wehrhaften Bürger eine heilige Pflicht auf. Das Gesetz sanctionirt und bestimmt diese Pflicht genauer, und der Regent, in monarchischen Staaten zugleich Oberbefehlshaber des Heeres, beruft die wehrhafte Mannschaft, nach gesetzlich bestimmter Ordnung, zur Waffenübung, zum fortgehenden Dienst (eines kleineren Stammes) in Friedenszeit, wie zum allgemeineren Heereszug, wenn nun das blutige Panier des Krieges aufgepflanzt werden mußte. Die Söhne des Vaterlandes beruft er — denn das Unheil der aus Söldlingen nur, und dem Meistbietenden sich verkaufenden Wagehälsen, zusammengerafften Heere, Ueberbleibsel barbarischer Zeiten, blind wüthender Werkzeuge der Eroberer und Despoten, ist längst anerkannt; überall sind die Heere bürgerlicher, nationaler geworden, und treten so den übrigen Ständen auch minder schroff gegenüber. In den mehresten Staaten trifft übrigens die Pflicht des Kriegsdienstes vorzugsweise und fast allein den Landmann — den kräftigsten freilich, aber auch kräftig gedrückten, Träger des Staatsgebäudes. — Als eine staatsrechtliche Frage wenigstens bemerken wir hier noch die (in Bayern unlängst zur Sprache gekommene) über die etwanige Beeidigung des Heeres auf die Verfassung. Die Sa=

che scheint sich fast von selbst zu verstehen. Ueber die Formen wird man hier, wie in so vielen Fällen des öffentlichen Lebens, zuerst zweifelhaft seyn.

Die Ernennung endlich der Beamten, welche theils die allgemeinen Gesetze auf die Verhältnisse des Lebens anzuwenden, theils die eigentliche Administration, und den Haushalt des Staats in allen Theilen desselben, Provinzen, Aemtern, Städten u. s. w. fortzusetzen haben, gebührt mit Recht dem Regenten, oder den Inhabern der vollziehenden Gewalt überhaupt — womit jedoch für manche Communalämter eine, von der Obrigkeit des Staats freilich zu bestätigende, Wahl vortheilhaft mag verbunden werden. — Ueberhaupt aber ist für alle, auch die höheren Regierungsgeschäfte, der Canzleien, Kammern u. s. f. unstreitig die collegialische (auf gewisse Weise republicanische) Verfassung und Berathung, unter Leitung thätiger und erprobter Directoren, dem Präfecten- oder souverainen Beamtenwesen in alle Wege vorzuziehen; denn der Staat soll eine Ordnung von Ordnungen seyn, worin das Princip gemeinsamer Erforschung des Besten, und durchgängiger Autonomie möglichst zu erhalten und zu verwirklichen ist. Möge auch manches Regierungsgeschäft so wohl langsamer von Statten gehn; Recht und Freiheit werden gewinnen, und diese Güter sind die höchsten. — An die Aemter aber knüpfen sich auch die Würden an, die Rangordnungen dann,

die Titel und Orden, die Ehren überhaupt, und Belohnungen mancher Art. Auch diese sind jedem Staate natürlich, und, mit weiser Mässigung und dem wahren Verdienst ertheilt, dem Gemeinwesen nützlich und ehrenvoll zugleich. Die einfache Bürgerkrone in der Republik, der glänzende Ordensstern in der Monarchie — sie wollen dasselbe ausdrücken: Anerkennung, Auszeichnung bürgerlicher Tugend. — Und mögen also diese Tugenden selbst — die republicanischen jeder Art — um den höchsten Lorbeer mit einander ringen, und so die Blicke Aller den wesenhaft funkelnden Sternen sich zuwenden!

Von den öffentlichen Veranstaltungen höherer Art — für Cultur und Wissenschaft — welche einer freieren Thätigkeit der Bürger unter dem Schutz der rechtssichernden Gesetze angehören, wird unten, aus dem Gesichtspunkt der allgemeinen sittlichen Bildung des Menschengeschlechts, zu handeln seyn, indeß unsre Rechtsuntersuchungen sich hier noch, durch Anwendung auf die Verhältnisse der Völker, zu vollenden haben.

Dritter Abschnitt.

Von dem Prinzip des Völkerrechts im Allgemeinen.

So ist der Staat innerhalb seiner selbst geordnet, ein Zustand des gesicherten, lebendig waltenden Rechts. Dieser ist aber nicht blos einer, vielmehr zeigt sich dem Blicke des Weltbürgers eine, auf gewisse Weise fast noch unbestimmbare, Zahl von mehreren Staaten, und Staatensystemen, welche theils durch grosse Naturgränzen, theils in Folge politisch-historischer Ursachen und Umwandlungen von einander gesondert, und überhaupt bestimmt sind. Zugleich aber sind diese mehreren unsterblichen Gemeinwesen sowohl durch die Natureinheit unsers — zum Glück oder Unglück? — kugelrunden Planeten, als auch durch den eingepflanzten Trieb der Geselligkeit oder Feindschaft, wie durch mannigfaltige Bedürfnisse und Reibungen, factisch vorerst wenigstens, oder natürlich, auch wieder auf einander bezogen; wir sehen

sie über ihre Verhältnisse sich theils friedlich mit einander verständigen, Handels- und Gränzverträge abschliessen, Bündnisse eingehen u. s. f., theils in Streitigkeiten sich verwickeln, die, wenn eine gütliche Auseinandersetzung fehlschlägt, in den männerverheerenden Krieg ausbrechen. Giebt es nun, müssen wir fragen, ausser jenen natürlichen Verhältnissen hier auch rechtliche — überhaupt also ein Völker-Recht? und ist, nach der berühmten Frage, auch die äussere Politik der Staaten noch immer allgemeinen sittlichen oder rechtlichen Grundsätzen untergeordnet (die Moral auf die Politik anwendbar) oder sind z. B. die Friedensschlüsse überhaupt nicht redlich gemeynt, nur türkische Waffenstillstände, und der Friede zwischen Völkern eigentlich nur — ein nicht verkündigter Krieg? so daß hier das bellum omnium contra omnes das eigentliche Gesetz wäre, und das Leben der Völker unter sich also das eines steten Mistrauens, in einem ewig unsichern Friedenszustande (weil ein ewiger Krieg, und nur Krieg die Menschheit freilich zerstören müßte), der Friede selbst aber, die tranquilla libertas, nur eine ängstliche Stille vor dem Gewitter, eine verhängnißvolle Pause nur bliebe in dem ewigen Schlachtgesang einer allgemeinen und unsterblichen Bellona?

Aber das Recht — ist entweder gar nichts, und auch zwischen Einzelwesen nur ein tönendes Wort, und eine unbegreifliche Täuschung —

oder es ist ein σέμνον ὄνομα der allgemeinsten Wahrheit, eine ewige und überall gebietende Idee, die also auch eben so gewiß, wenn auch nicht eben so früh, die Verhältnisse von Volk zu Volk, von Staat zu Staat, ja von Welt zu Welt, zu ordnen und für immer zu entscheiden hat, als sie dieses im einzelnen Rechtsstaat zwischen Individuen und kleineren Gesellschaften schon wirklich fortwährend ordnet; — und demnach würde die ängstlich zweifelnde Frage: ob die äussere Politik auch durch Recht und Tugend zu bestimmen, ob es auch zwischen Völkern wirklich ein Recht, und zwar ein sichres, oder zu sicherndes, und sich veredelndes geben könne, solle und werde? — der Zweifel insbesondre an der Möglichkeit eines allgemeinen und ewigen Friedens unter den vernünftigen Bewohnern der Erde — vielleicht nur so viel beweisen, daß wir, die Sache im Grossen betrachtet, mit all unsrer gepriesenen Cultur nur eben erst, und noch kaum, dem wilderen Naturleben und seiner Barbarei entronnen, und noch viele und grosse Schritte mehr auf der Bahn der Humanisirung und geistigen Bildung zurückzulegen übrig haben.

Also, noch einmal und weiter, die Gesetze des Rechten und Besten, die Vorschriften der Tugend und Weisheit, gelten überall nicht, sind Träume, oder Täuschungen, durch welche List und Eigennutz gutmüthige Thoren in einen behaglichen Schlummer einzuwiegen, und die kühneren See-

len eben, wie der Sophistenschüler Kallikles im Platonischen Gorgias meynte, wie junge Löwen zu zähmen, und in Fesseln zu legen gewußt — oder sie binden und verpflichten auch die Völker und ihre Lenker in jenen grossen und öffentlichen Verhältnissen, und der Fürst oder Senat, wie ihre ersten Diener und Abgesandte, sollen sie anerkennen, und ihnen gemäs denken und handeln; und nicht etwa dürfen sie in ihren Häusern, und als Staatsbürger, gute und gerechte Geister, in den Verhältnissen aber zu andern Mächten der Erde böse seyn wollen, denen Lüge, Verrath, Haß und Feindschaft hier nur zu Tugenden sich gestempelt fänden! Jene Frage über die Anwendung der Moral auf die Politik ist also durch diese Betrachtung entschieden, und die Vorschriften der Tugend gelten allgemein, oder sie gelten gar nicht; nur daß freilich, worin der tieferblickende und erfahrne Politiker wieder Recht haben würde, die gewöhnliche Haus- oder Compendienmoral auf jener grossen Weltbühne — darum nicht ausreichen kann, weil sie eben nur das, und überhaupt so wenig geistreich und ausreichend ist, und weil die wahre praktische Weisheit, welche die sittliche, juridische und politische zugleich ist, allerdings nur in grossen und regsamen Verhältnissen des vielgestalteten Lebens, auf dem Schauplatz der — wahrhaft grossen — Welt, der Staaten und Völker, und durch vielfältige Berührung mit ihr, durch That und Kampf aller Art kann erworben werden.

Jedoch soll in diesem *vielerfahrnen*, und wenn man will, auch *feinen* Politiker der bessere und einfachere *Mensch* nimmer untergehn, und lieber mag er, wenn er seine höhere Tugend im Gedränge nicht *anders* zu erretten weis, sterbend sie erretten, wie Cato, dem die besiegte Sache die beste schien, wenn gleich die siegende den Göttern. Auch bewährte sich, sehen wir auf den Erfolg, die *Kraft* des Rechten und Guten nicht eben so selten gegen ungerechte Anmaassung und Hinterlist; auch in der Politik währt, nach dem guten Denkspruch, die Ehrlichkeit doch oft am längsten, triumphirt zuletzt auch die *bessere* Sache. Der feste, redliche, großartige Charakter, wie der des einfachen Franklin z. B. bei seinen Unterhandlungen über die Befreiung seines Vaterlandes, siegt oft über die feinsten Ränke des politischen (wie des bürgerlichen) Rabulisten und Heuchlers, weil er *weis*, was er — redend oder schweigend — *will*, indeß der verschmitzte, aber seiner selbst unsichre Gegner, hin und her schwankend, sich zuletzt im eigenen Netze gefangen sieht.

Aber auch *wirklich*, und von Alters her, haben die Völker und ihre Lenker die Gültigkeit der Rechtsidee anerkannt. Denn z. B. schon die *Gesandtschaften*, und deren Rechte und zugestandene Unverletzlichkeit, so wie noch mehr die *behauptete Verbindlichkeit* der Verträge und Bündnisse, was sind sie anders, als Huldigung

dieses höheren und ewigen Begriffs? Ja durch die grauenvolle Verwirrung selbst des Krieges schimmert ein schwacher Strahl seiner Wahrheit noch hindurch — in der stillschweigenden Uebereinkunft über gewisse mildernde Grundsätze desselben, in der Annahme von Parlamentären, Auswechselung der Gefangenen u. s. f. Und er selbst, der blutige Entscheider, muß unter civilisirten Völkern ja vorher wenigstens feierlich erklärt, angekündigt werden; Manifeste müssen vor den Augen der Welt seine Gerechtigkeit beweisen, worin selbst der Verletzer des Rechts der Idee wenigstens, wenn auch noch so unredlich, zu huldigen sich gedrungen fühlt. Inzwischen ist dieser Zustand, wie die Erfahrung lehrt, ein mehr oder weniger unsichrer, und die Staaten befinden sich unter einander noch im Naturstande, kann man sagen. Den rechtlichen Grundsätzen, die sie im Allgemeinen zwar anerkennen, fehlt es doch an einer Gewähr, weil sie keinen höhern, unparteiischen, und mit der Macht der Vollziehung ausgerüsteten Schiedsrichter in ihren Streitigkeiten anerkennen, somit das Schwerdt, oder die mächtigeren Feuerschlünde, die ultima ratio regum bleiben muß. Und diese Unsicherheit, und der natürliche Wunsch eines festeren und zuletzt, wenn man will, ewigen Friedens erzeugte daher, nicht blos bei Politikern, und Philosophen, wie z. B. Penn, St. Pierre und Kant, sondern auch bei Königen, wie Heinrich IV. und den Stiftern des heiligen Bundes vielleicht in

unsrer Zeit, den Gedanken einer allgemeinen Staatenrepublik, worin die einzelnen nur als stimmführende, organisch eingefügte, somit doch untergeordnete Glieder zu betrachten seyn würden, indeß die Gesammtheit die höchste Macht auf Erden darstellte, welche alle etwanigen Streitigkeiten der einzelnen zu schlichten, so den Frieden durch diese ihre Gesammtmacht zu erhalten hätte; — wie jetzt auch der einzelne Staat in seinem Schooß keine Selbsthülfe, kein Faustrecht, keine inneren Kriege mehr gestatten will. Ist nun dieser Gedanke, der als solcher wenigstens wirklich geworden, ist er, fragen wir, nach dem Urtheil der Wahrheit, eine praktische Idee, oder — eine luftige Chimäre? Die Entscheidung kann zum voraus doch nicht blos alt- historisch gegeben werden — obgleich doch auch manche Erscheinungen der abgelaufenen Geschichte, wie der Amphiktyonenbund in Griechenland, die Idee des politischen Gleichgewichts, der Vermittelungen und Garantien, ja das (freilich bedenkliche) oft behauptete Recht der Einmischung in die inneren Angelegenheiten revolutionärer Staaten — doch bei deinem edleren Kampf, blut- und jammererfüllte Hellas, bleibt das christliche Europa still und regungslos — schon als historische Belege (in schwachen Andeutungen freilich nur) für die Wahrheit des Gedankens mögten gelten können; — nicht blos alt- sondern auch neu- historisch, sagen wir, oder mit vorwärtsgerichtetem Blick, philosophisch

also, wenn man will, wie der Philosoph ja der vorschauende Historiker oder Prophet, der Historiker aber der rückwärts blickende Philosoph nicht ohne Wahrheit ist genannt worden. Denn die bis heute abgelaufene Geschichte ist sie nicht gegen die unendliche Zukunft vielleicht doch nur — eine verschwindende Grösse, und wer ist so allwissend, daß er kurzweg zu entscheiden wagte, was kommen werde? Als historisch-philosophische Divination bleibt daher unsers Kants Büchlein: zum ewigen Frieden, immer sehr bemerkenswerth, weil er eben durch muthmaaßlich historische Gründe der Zukunft, die man aber auch schon in der Gegenwart nach Analogien und Gesetzen kann herannahen sehn, seine Idee zu rechtfertigen suchte. Ueberhaupt kann hiebei nicht so wohl davon die Rede seyn, was der Vorwitz etwa in dieser oder jener Hinsicht für wünschenswerth halten möge, sondern vielmehr davon, was nach ewigen Gesetzen der Natur und Vernunft kommen müsse, oder solle, und also auch kommen werde? Denn was hat man nicht alles aus beschränkten Gesichtspunkten gegen jenen doch erhebenden Gedanken klügelnd vorgebracht, wie z. B. daß die Kriege selbst nicht blos physisch, wie es freilich vorerst der Fall zu seyn scheint, sondern auch sittlich nothwendig, ja vortrefflich seyen, damit der Mensch diese hohen Tugenden nicht verlerne, den Heldenmuth, die Verachtung des Todes — und damit es den Staaten im Grossen auch

nicht an Reibungen, an Erregung ihrer Kräfte fehle, ihr Leben nicht stagnire u. s. f. Und wer mögte freilich jene heroischen Züge aus den Bilde der Menschheit verwischt wissen? und allerdings ist der gerechte, der mannhaft geführte Krieg, die pia arma, auch eine hohe Erscheinung zu nennen; denn wahrhaft heilig ist der Kampf um die Freiheit und die besseren Gottheiten des Lebens, und für sie soll unsre Brust glühen, unser einzelnes und flüchtiges Leben ein williges Opfer fallen, und Thermopylä und die Spartaner sind unsterbliche Töne von Geschlecht zu Geschlecht. — Wie kann man überhaupt nicht sehen und würdigen wollen, was wirklich ward, oder ist, oder werden wird? Was aber noch werden wird, und werden soll, ist hier zugleich wieder die Frage — wer mag sie beantworten? Und wenn der alte Heraklit den Krieg sogar den Vater aller Dinge nannte, und den Homer tadelte, daß er die Eris aus der Welt verbannen wollte, so giebt es auch noch edlere und geistigere Kämpfe, als jene blutigen, worin Schwerdter und geschleudertes Blei die blind wüthenden und verheerenden Argumente sind, welche ohne Unterschied den Gerechten wie den Ungerechten, und den Edelsten wie den Geringsten, in den Orkos senden; und dann allererst wird jener höhere Wettkampf der Geister um das Höchste selbst sich freier erheben, wenn die untergeordneten Kräfte der Natur, die roheren physischen Gewalten, beruhigt worden; wenn äusserer

Friede auf Erden herrscht, und die Schwerdter sich in die Pflugschaar des Friedens verwandelt finden. — Oder — wenn der Krieg so gar trefflich ist, warum nicht auch im Staate selbst den Landfrieden aufheben, und das alte Faustrecht mit seinen Ritterzügen und Abendtheuern wieder zu Tage fördern, damit der treffliche Krieg ein recht allgemeiner wieder werde, und alles sich blutig an allem färbe? Aber — odi accipitrem, qui semper vivit in armis — und was bezweckt man vernünftigerweise durch den Krieg zuletzt doch anderes, als eben nur ein vergnügtes Leben wieder im Frieden, was man also, wie jener Narr — und auch Narren redeten ja oft schon die Wahrheit — den vorüberziehenden prunkenden Helden zu bedenken gab, lieber sogleich anfangen mögte? — Die ernstere Wahrheit aber ist diese, daß, wie im einzelnen Staat die äussere Gerechtigkeit von der inneren, der Tugend, abhängt, welche eben nur allgemeines Glück, Leben und Frieden in der Natur will, es so auch eine allgemeine Gerechtigkeit und Tugend der Völker selbst gebe, und geben solle, welche eben auch nichts anders wollen kann, als dieselbe Ruhe und Glückseligkeit aller Menschen im Grossen und Ganzen. Der in sich gerechte Staat, das wahrhaft freie Volk wird und muß auch die Freiheit anderer Völker ehren; denn mit dieser würde er auch die eigne Freiheit zu morden fürchten müssen. Der ungerechte Krieg fällt auf seinen Urheber mit verhängnißvoller Stra-

se zurück; die ehrgeizigen Eroberer waren fast immer zugleich die Tyrannen ihrer Völker, und — „die Schlachten, welche sich diese auf den Wink ihrer Verderber liefern mußten, glichen nur zu oft den Streichen, die zwei Freunde, von einem treulosen Aufhetzer angereizt, sich im Dunkeln versetzen, welche, wenn das Tageslicht anbricht, sich wiedererkennen, ihre Waffen von sich werfen, und im Angesicht der getrösteten Erde, und des versöhnten Himmels, sich umarmen werden.“ Die wahren Republicaner unter allen Völkern, die Menschen überhaupt sind diese Freunde und Brüder, und in der Idee schon Bürger eines Staats, des Staates der Gerechtigkeit und der Liebe, der still und unsichtbar in den edleren Geistern aller Zonen gegründet, einst auch sein Gesetz laut verkündigen, und in seiner edeln Gestalt erscheinen wird. Und nur in diesem kann sich der Mensch als Mensch, d. h. als Weltbürger, und als freier Geist, einheimisch fühlen. Die Erde, ein dämmerndes Gestirn im ewigen Himmel, das die Strahlen des Urlichts eingesogen, ist seine erste Heimath; sein wahres und ewiges Vaterland aber ist der Himmel der Gerechtigkeit und der Liebe. — Für dies höhere Bürgerrecht soll ihn sein erstes Vaterland, dieser Staat, dem er angehört, vorbereiten, und er wird es mit allen Kräften seiner Seele lieben, fördern und ehren, wenn er es als das Land der Gerechtigkeit, Wahrheit und Menschlichkeit vor andern,

oder mit andern, lieben und ehren darf. Denn so wird es ihn der Weltbürgerschaft und dem höheren Vaterlande entgegenführen, und also auch für dieses darf er schon in jedem Staate leben und sorgen, wie er auch in seinem Hause und seiner Gemeinde stets des Staates selbst eingedenk bleibt, und der kleinen und engen Sorgen in der grossen und allgemeinen zu vergessen weis. — So giebt es einen wahren und würdigen Kosmopolitismus, wie es freilich auch einen blos scheinbaren und kraftlosen giebt; — einen edlen und erfreulichen Wetteifer der Nationen, wie freilich auch eine kleinliche Eifersucht, und einen vorüberglühenden Haß, den kein edles Gemüth, und keine tieferblickende politische Weisheit je wird nähren, pflegen, noch preisen mögen, wenn man nicht dem Kriege selbst den letzten Schimmer seiner Würde rauben, und in einen Tigerkampf ihn verwandeln will. —

So hat uns diese letzte Rechtsbetrachtung der grossen Völkerverhältnisse einen Staat höherer und allgemeinerer Art, der wesentlich auch nur einer ist, das Reich des Geistes, der Wissenschaft und der Kunst, dem Alle angehören, ins Auge gebracht, dessen friedlichere Gesetze wir nun weiter zu vernehmen haben.

Drittes Buch.

Angewandte allgemeine Ethik.

Oder:

Ideen

zur

sittlichen Bildung des Menschengeschlechts durch Wissenschaft und Kunst.

Wirke Gutes, du nährst der Menschheit göttliche Pflanze,
Bilde Schönes, du streust Keime der göttlichen aus.
Schiller.

Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben . . .
Derselbe.

Einleitung.

Rückblick auf die Staatslehre.

Plan der Abhandlung.

Der einzelne Staat, der werdende Bund der Staaten, sichern dem Menschen die äussere Freiheit — durch die mit gerechtem Zwange erhaltene, geförderte Legalität, die aus sittlicher Wurzel entspriessend auch bald und nothwendig höhere Blüthen entfalten muß. Die Gesetze sind Ausdrücke sittlicher Ideen. An diese werden sie den Staats- und Weltbürger also stets erinnern; durch die äussere Befolgung derselben wird er sich zur Anschauung ihres inneren Ursprungs, ihres höheren Endzwecks erweckt finden; ihre Positivität, ihr Zwang, soll dahin endlich führen, daß sie, als geschriebene Gesetze kaum mehr nöthig, in den Herzen und Gedanken der Bürger Leben erhalten, und mit ihm zugleich die höhere Weihe — der Milde, der Billigkeit, der Wohlthätigkeit und Lie-

be. Denn wie wenig noch ist freilich der Mensch, wenn er — dem Zwangsgesetze nur Genüge leistet! Er soll auch das freithätig gute Wesen seyn, und auch dazu allerdings soll das Gemeinwesen ihn bilden. Somit erscheinen uns die bürgerlichen Gesellschaften zugleich als Bildungsanstalten, als Erzieherinnen des Menschengeschlechts zu seiner wahren und ganzen Bestimmung, zur höheren Menschenwürde, oder Humanität. Sofern sie dieses aber sind, ist ihre Macht auch nicht eine nur äusserlich zwingende, sichtbare und scharf bestimmbare mehr. Für diese Zwecke sind geschriebene Gesetze, endliche, beschränkende Formen, mehr oder weniger unzureichende, wohl gar widersprechende Mittel, und der Staat handelt also in Ansehung ihrer aus einem andern, mehr rathenden, ermunternden, fürsorgenden Charakter, schützt diese freiere Bürgerthätigkeit und deren Institute, und bestimmt ihre Rechtsverhältnisse nur genauer, ohne dem inneren Lebensprincip derselben Eintrag zu thun. So wenigstens werden diese Zwecke, wie die besondern Betrachtungen zeigen werden, ohne Zweifel sicherer und naturgemässer befördert, als durch übermässigen Zwang. Auch sind sie, wie vorzüglich die grossen Angelegenheiten der Kunst und Wissenschaft, gemeinsame und gleiche Zwecke aller Völker, die in ihnen sich überall begegnen, für sie friedlich und freudig zusammenwirken, und sie nicht sowohl durch besondre positive Normen, als vielmehr durch die freie Weltstimme einer all-

gemeinen Gesetzgebung, oder durch den edleren Zwang, wenn man will, der Wissenschaft selbst; welche überall die eine und gleiche ist, wetteifernd zu fördern für ihren höchsten Ruhm halten.

Ja es ist — lebt, bildet und befestigt sich — schon jetzt, und für die schönere Zukunft — ein Bund der Geister, worin eine höhere Wahrheit und Liebe waltet. Jeder Bessere, wes Volkes er auch sey, lebt schon in diesem Bunde; so wird er einst auch sichtbarer und allgemeiner werden, und das nur geschriebene, nur befehlende und drohende Gesetz wird dem sich aussprechenden Gesetz der Liebe weichen müssen. Mit dem Unrecht wird auch der Zwang sich lösen, und das blutige Hochgericht wird in dem Gedanken glücklicher Geschlechter ein verschwundenes grauenvolles Traumbild seyn. Der Mensch war früher Mensch, als Bürger, und er ward nur Bürger, unterwarf sich dem zwingenden Gesetz, um durch diese Zucht einst der höhere Mensch zu werden, dessen Urbild, ein göttliches Ideal, die Wiege seines Lebens schon umschwebte. Dieses einst ist auch jetzt — zu diesem Ideal strebt der Mensch empor, er sucht das Schöne, das Wahre und das Gute, welches zuerst das Rechte ist — und die Kunst, die Wissenschaft, und ihr religiöser Glaube sind so die ewigen Genien, welche den freien Menschen frei leiten, ermuthigen und begeistern auf seiner nach den Sternen gerichteten, von den Sternen schon erleuchteten Bahn.

Der Gegenstand der folgenden Betrachtung wird also dieser seyn, von Seiten der Wissenschaft, einige allgemeine Grundsätze über diese Bildung der Menschheit im Grossen und Ganzen zu entwickeln, und zu zeigen, wie sie zu derjenigen sittlichen Harmonie, zu denjenigen Tugenden möge erzogen werden können, deren Ideen im ersten Buch aufgestellt wurden, und deren äussere Behauptung und Anwendung das zweite nachgewiesen hat. Eine Untersuchung dieser Art mögte auch leicht fruchtbarer werden können, als die gewöhnlichen moralischen und ascetischen Vorschriften (die sich jeder am besten selbst giebt) weil nämlich doch angenommen werden darf, daß die sittliche Veredelung der Individuen von der allgemeinen der Gesellschaft durch die ersten Eindrücke der Erziehung, des Unterrichts, und des ganzen öffentlichen Lebens abhange, so daß das Individuum das gute, freie, sittliche werden müsse; wenn es in diesem Aether der Freiheit und Tugend gebohren und erzogen ward. Oder — wenn von der andern Seite freilich die Bildung immer bei Individuen anfangen muß, so dies doch nach allgemeinen Gesetzen, die der Bildner der Menschheit also muß erkannt haben, um sie in immer weiteren Kreisen geltend zu machen. Und diese Gesetze sind es, von denen wir die allgemeinsten hier bemerklich zu machen haben, und zwar hauptsächlich aus folgenden Gesichtspunkten: 1.) Der Bildung der äusseren Natur durch Kunst und Gewerbe überhaupt; 2.) der Erziehung und des öffentli-

chen Unterrichts; 3) der Bildung und Belebung des Volks durch die schönen Künste, oder die Kunst im engeren Sinn, deren Wesen zu ergründen überhaupt der praktischen Philosophie so nahe liegt; 4.) der höheren Wissenschaft und ihrer Mittheilung in öffentlicher Lehre namentlich über die Religionswahrheiten — welche Betrachtung der äusseren, mehr formalen Seite dieser grossen Angelegenheit der Gesellschaft zugleich den Uebergang zur Erforschung der höchsten Wahrheiten selbst bestimmen wird.

1. Arbeit und Gewerbe.

Die erste, zugleich unabsehbar sich fortsetzende allgemeine That des Menschengeschlechts war die Unterwerfung, Ordnung und Bildung der äusseren Natur, die Vertheilung sodann und der Austausch ihrer Güter, Viehzucht und Pflanzencultur also, Technik aller Art, und Handel. Der Mensch soll frei und sorgenlos in der geordneten und verschönerten Natur sich ergehen, wie in einem Garten Gottes, der zuerst schon war, und den er, durch seine Schuld oder durch das Naturgesetz oft verloren, einst wiedergewinnen will. Denn alle Kräfte der Natur können und werden auch, nach gewissen Gesetzen, den Zwecken des sie erkennenden Geistes der Erde dienen. Setzt doch der Mensch auch schon dem Weltmeere Gränzen, und durchschifft, den ewi-

gen Pol im Auge, mit sichrer Hand seine stürmische Woge. Er mildert und mässigt die Lüfte seines Himmels, und entlockt der unheildrohenden Gewitterwolke ihren Strahl, ihn gefahrlos abzuleiten von dem gesicherten Scheitel. Die wilde Wuth des Raubthiers hat er gebändigt, oder er vertilgt wohl gar die unseligen Geschöpfe des verderblichen Ahrimans von der blühenden Erde, indeß er die nützlichen und guten in frohe Heerden um sich sammelt und mehrt, ja zu Dienern und Gehülfen sich zu erziehen weis. Dem unendlichen Pflanzentriebe giebt er neue und verständige Gesetze — und durch die tiefe Kenntniß und Beherrschung aller Kräfte der Natur weis er Wunder fast zu verrichten — mit leicht arbeitender Hand, unter Obhut des verständigen, scharf messenden und berechnenden Begriffs. — Wie bedeutsam diese sich selbst mehr und mehr befreiende und ablösende Arbeit unsers Geschlechts für die Zwecke seines höheren Seelenlebens, welches dann erst beginnt, wenn die äussere sorgenlosere Existenz ihm gesichert worden! Noth, Armuth, ganz harte, erschöpfende oder geistlose Arbeit, wie in gewissen Fabricationen, worin, nach dem beliebten Princip der Theilung der Arbeit, der Mensch selbst zur Maschine, oder zum Rade gar, oder Zahn des Rades in ihr herabgesetzt wird, sind die reichen Quellen so mancher Laster, oder thierischer Dumpfheit doch und Entwürdigung. Erst durch Eigenthum und Sicherung der Subsistenz über die nächste Minute hinaus, durch einen ge-

wissen Grad von Genuß und tröstlicher Behaglichkeit (comforts) des Lebens, wird der Mensch dem Gemeinwesen befreundet, dadurch milde, gerecht und menschlich gestimmt. Fürsorge für eine allgemeinere Freudigkeit und rege Thätigkeit zugleich des Daseyns, für eine heitre und wohlverdiente Musse, worin man auch dem Genius in sich nachgeben darf, führt sichrer zum Guten, als jene müssigen Klagelieder und hergebrachten Diatriben über das Verderbniß der Zeiten, als finstre Mönchsascetik, und als alle Schreckbilder von Hölle und ihren Teufeln, durch die wohl noch Niemand ein wahrhaft besserer Mensch ward.

Als die natürliche und sicherste Grundlage aber aller übrigen Cultur — des gewöhnlichen Handwerks, der höheren Fabrication und Industrie, und des Handels — ist, nach jener großartigen wenn auch z. Th. einseitigen, oder zu weit geführten Idee der Physiokraten, unstreitig der Garten- und Ackerbau in seinen mannigfaltigen Formen, mit Viehzucht, Forstcultur u. s. w., überhaupt die erste und unmittelbare Production aus der Fülle der Natur. Denn im Schoosse dieser heitern, gesetzmässigen, ewig jugendlichen Natur der Dinge, in reiner Sonnen, und Sternenbelebter Himmelsluft soll der Mensch, auch seiner Natur nach, vor allem leben, und, wo er sich ihr zu sehr entfremdete — ganz war es nirgends möglich — zu ihrem stillen Dienste zurückkehren. Die Beobachtung

ihrer ewigen Gesetze und Formen im Wechsel der Jahreszeiten, der Witterung, der Entwickelung der Pflanzen und Thiere, die friedliche und doch unausgesetzt thätige Beschäftigung und Pflege, die sie dem Menschen zur Pflicht macht, erhält ihm selbst auch im gesunden Körper die Seele gesund, stärkt ihm Sinn und Verstand, und bereitet so den — auch selbst so einfachen — Lehren der Gerechtigkeit und Tugend den Eingang in sein Gemüth. Der Fleissige, der gesunde und kräftige Sohn der Natur — der nicht etwa durch sie gar böse ist, ob er gleich sich verirren konnte, und sich daher auch oft wieder zurechtfinden muß — widersteht, bei gleicher Geistesbildung, weit eher den Lockungen der vielgestalteten Sünde, als der weichliche Zögling großstädtischer Ueberverfeinerung, die eine Cultur der brennenden Begierden viel mehr, als des heiter denkenden Geistes geworden ist. Und wohl nimmermehr sind jene grossen Städte, jene kleinen, oft kleinlichen und eiteln, grossen Welten, voll bunten Gemisches der Tugenden und der Laster, des üppigsten Glanzes und der unseligsten Armuth, finstre Abgründe und verpestete Mörderhöhlen oft, nimmermehr sind diese Welten die wahren unsrer Erde. Sie verdanken ihr Daseyn auch nur solchen Ursachen, welche nicht eben ewig fortwirken dürfen: der Furcht vor äusseren Gefahren, dem ersten Bedürfniß, dem unersättlichen Streben nach Reichthümern u. s. w. Aber die Anordnung könnte auch eine andre seyn — und

im Geiste wenigstens darf man einen neuen Amphion schauen, der die Steinmassen nach schöneren Harmonien vertheilen wird durch die blühenden Gefilde; wie wir ja auch häufig schon die Stadtmauern sich in Wohnungen und Vorrathshäuser verwandeln, die Festungswälle, zu blühenden Gärten und Lustgängen abgerundet, die Städte freundlicher umziehen sehen — und jeden Städter überall nach einem Gärtchen sich sehnen, und weit und weiter hinausstreben in die tröstende — alte und ewig junge — Natur! — Und überhaupt, was umfassender und folgenreicher ist und auch im Staatsrecht schon gefragt ward, sollte nicht doch jener grelle Contrast der oft nur scheinbar und anmaaßlich höheren, in Wahrheit oft nur üppig schwelgenden Stände, und der mehr herabgesetzten oft, als wesentlich niederen, und bei der angestrengtesten Arbeit dennoch oft darbenden, sich mildern dürfen? Und mögten nicht auch jene — zum eignen Heil — ja selbst durch ihrer Hände Arbeit das Werk der äusseren Cultur selbstthätig zu fördern nicht mehr unter ihrer Würde halten wollen, so daß man einen neuen Cincinnatus wieder von der Handhabe des Pfluges zu der das Staatsruders berufen sähe, indeß die — fast nur arbeitenden Leiber von der andern Seite wieder beseelt würden? „Wie viele Menschen — klagte noch jüngst ein Johannes Eremita im Morgenblatt — mögen an Essen und Trinken — sterben! Gewiß könnte in jedem Lande, wo Gaumenlust

herrscht, ein Theil der Armen jährlich von dem leben, woran ein Theil der Reichen jährlich stirbt". — Die angebliche Unmöglichkeit solcher Veränderung der socialen Verhältnisse aber ist keine — oder doch keine physische, und sollte sie wohl im Ernst eine moralische heissen dürfen? Sanabilibus aegrotamus malis . . .

Für solche — nicht trügerische — Ideale des äusseren Naturlebens kann aber auch der Staat selbst wirksam werden, indem er einestheils dem arbeitenden Volke möglichste Freiheit seiner Industrie gewährt, und alte, zuerst wohl nothwendige, jetzt aber drückende Fesseln allmählig zu lösen sucht, anderentheils seinen eignen kostspieligen Mechanismus vereinfacht, und seiner Agenten Prunk und wesenlose Ostentation durch Sitte und Beispiel einschränkt. Denn welche Ersparniß und welche Vermehrung der Production aller Art, auch der geistigen, ist überall noch möglich, welch lucrum cessans noch immer, und welch damnum emergens! — Vor allem jedoch suche der Staat, weil die Gesetze gegen den Luxus wieder theils leicht ungerecht seyn, theils auch ihren Zweck verfehlen würden, die Hindernisse der Cultur zu entfernen, und die frische Lebenskraft des Volks wird sich alsbald freudig und fruchtbar in die freien Adern ergiessen, neue und schönere Bildungen hervorrufen. Daher im Allgemeinen Freiheit des Gewerbes, Freiheit des inneren und äusseren Handelsverkehrs, und kein

geschloßner Handelsstaat, keine Staats-Fabriken oder Handelsunternehmungen u. s. f. weil die Privaten es in der Regel besser verstehen, und sicherer und leichter ausführen. Der Wohlstand, sagte A. Smith, ist nicht durch die vermeintlichen Beförderungen, sondern trotz derselben gediehen; und: laissés nous faire, Monseigneur! der alte Pariser Großhändler, von dem Colbert ein Gutachten über seinen Plan eines Handlungsraths foderte. Namentlich werde der Getraidehandel seiner, oft doch all zu drückenden, Fesseln entbunden, und die eine Ceres sey die gleiche Wohlthäterinn aller Kinder der Erde. Der freie Britte — läßt sich Armengeld reichen, um sein Brodt dreimal theurer zu kaufen, als die milde Göttinn es wollte, die in andern Gauen wieder ihre fleissigen Söhne des sauer verdienten Lohnes beraubt sieht. Jener Freie fühlt die Parodie nicht — denn wie groß und mächtig ist sonst Britannien! — Oder fühlt er sie wohl endlich, und wird die Stimme der Kassandra Glauben finden?

2. Erziehung und öffentlicher Unterricht.

Wenn der Hausvater durch Arbeit und sauren Erwerb ein sorgenloseres Daseyn, einen Wohlstand sich gegründet, so ist seine neue schönere Sorge und der Lieblingsgedanke seiner Seele, sei-

nen Kindern eine gebildetere Erziehung zu geben, als ihm selbst etwa früher zu Theil ward. In ihnen lebt er auch geistig fort, und das Ideal einer schöneren Zukunft kann den Menschen oft allein mit den Leiden der Gegenwart versöhnen. Nova progenies coelo demittitur alto — die lichte Hofnung der Zukunft, die der Mensch nimmer aufgeben, in der allein vielmehr er freudig leben und kräftig wirken mag. So ist kein Gegenstand der Fürsorge des Menschenfreundes, des Einzelnen wie der Gesellschaft, würdiger, keine Pflicht heiliger, als die der Pflege und Bildung der zarten, zuerst noch fast unverdorbenen Keime des aufblühenden Geschlechts — seiner geistigen Anlagen vor allen; denn aus der Unwissenheit, dem Aberglauben, der Verwahrlosung der Seelen überhaupt entspringt, wir erkannten es, vorzüglich das Heer der sittlichen Uebel, unter deren Druck wir die irrende, die ängstlich träumende Menschheit seufzen sehn. Dies haben auch menschenfreundliche Regierungen in neuerer Zeit lebhafter empfunden, und so Bedacht genommen, einen Theil wenigstens der Staatsmittel, die sonst den Hofhaltungen, den stehenden Heeren und den Sinecuren etwa zu freigebig zuflossen, zum Besten der aufblühenden Nachwelt wie fruchtbar und würdig! zu verwenden. — Aber, könnte man hier fragen, ist diese Angelegenheit überall von Staatswegen — durch Auflagen, Staatsschulen, und deren Normirung u. s. w. — oder besser durch freie, privat und communal Thätigkeit zu

befördern? In beiden Fällen würden ihr die Ersparnisse in den sonstigen Staatsausgaben zu Gute kommen.

Die Erziehung im engeren Sinn zuvörderst, die Bildung und Veredelung des sinnlich geistigen Charakters des Kindes, in den ersten Lebensjahren besonders, wird man den Aeltern doch ohne Zweifel nicht vorenthalten wollen — sofern man nicht etwa jene platonische Gemeinschaft der Weiber, der Kinder und ihrer Erziehung, dem Ehebande und dem Familienleben vorziehen will? Denn nur die älterliche Fürsorge wird die Kinder in den Gefühlen der Natur und Unschuld zu erhalten wissen, die in den ersten Lebensjahren so entscheidend sind für alle folgende. Nur die Liebe, nur das Beispiel und die Lehre der Liebenden und Geliebten, wird Liebe, Wohlwollen, alle menschliche Tugenden überhaupt in der Seele des werdenden Menschen wecken uud nähren; — und welcher Andre könnte die Kinder so lieben, so ihre Seele durchschauen, als die sorgsam zärtliche Mutter in den ersten Jahren der Bedürftigkeit und höchsten Weichheit des Gemüths, als der ernstere, doch nicht weniger liebevolle Vater in den späteren der heranreifenden Kraft, als beide vereint durch das ganze Leben? Für die Mädchen ist dies an sich klar (wenn man nicht vielleicht spartanische Jungfrauen will) — doch auch die Knaben dürfen im Odem der Liebe groß werden! — Aber auch der Unterricht, die Anführung zur Arbeit und nützlichen

Thätigkeit aller Art, wie die höhere zu den Elementen der Wissenschaften selbst, haben ihre zarten sittlichen Beziehungen, und sind in Wahrheit selbst nur eine fortgesetzte höhere Erziehung, und so scheint auch hierauf der Vater selbst noch immer die ersten Ansprüche zu haben. Glücklich der Sohn, dem der liebende, der geliebte Vater selbst Lehrer und Führer ward — in der ernsten Wissenschaft, wie für die Pflichten des Lebens! Daß so wenige Väter dieser ihrer Pflicht genügen können, ist vorerst eine Folge unsers oft zu künstlichen, gespannten und gedrängten bürgerlichen Lebens, dessen Rückkehr (oder Fortschritt) zu einer grösseren Einfachheit und Natur man wenigstens nicht selbst zu den natürlichen Unmöglichkeiten wird zählen wollen? Die gewöhnliche Hauslehrererziehung ist ein oft zu dürftiges Surrogat — obgleich es, wenn das Verhältniß sich mehr patriarchalisch gestaltet, wenn der Lehrer nicht mehr als erster Bedienter, als Sklav fast (wie die Pädagogen der Alten) oder als blosser Söldling betrachtet wird, der, wie J. H. Voß, vielleicht schlechter bezahlt wird, als der Koch! wieder seine bessere Bedeutung erhält, weil nämlich der Hausvater, bei mehreren Kindern, oft der Hülfe bedürfen wird, die ihm der älteste Sohn etwa auch leisten würde — und eben als solcher, oder als ein geachtetes Mitglied der Familie doch überhaupt, wäre der Lehrer der Kinder nach einer besseren Idee auch zu betrachten, die sich aber auch wirklich schon geltender gemacht hat;

denn es hat sich dies Verhältniß überall schon sehr veredelt, seit die Aristokratie in der Gesellschaft das Bedürfniß einer höheren Geistesbildung empfunden, und Kunst und Wissenschaft etwas höher zu achten gelernt, als gemalte Wappen, Marställe, das edle Waidwerk, und die wohlbesetzte Tafel.

Die Familienerziehung also gewiß die Grundlage des ganzen Erziehungswesens, und auch des **Unterrichts**, wenigstens für das erste Knabenalter. Zugleich aber hat auch das Gemeinwesen hier seine Rechte, die sich auch leicht von selbst und ohne all zu künstliche und zwingende Veranstaltungen werden geltend machen. Denn die wahre Idee der **öffentlichen Schule**, so wie der **Erziehungsinstitute** (deren Charakter wieder patriarchalisch bleiben muß) ist doch wieder nur die einer gemeinschaftlichen Familien- und Communal-Erziehung, zur Veranlassung eines heilsamen Wetteifers und Erweckung eines öffentlichen Bürgersinns; — denn wie die Hausväter durch das Band der Gemeinde und des Staats für allgemeinere Zwecke unter sich verbunden sind, und sich in dieser Verbindung frei und glücklich fühlen, so werden sie auch ihre Söhne in diesem Geiste eines öffentlichen Lebens zu erziehen wünschen, wozu eben ein öffentlicher gemeinschaftlicher Unterricht eine nützliche Vorbereitung ist. Somit ist das Schulwesen überhaupt eine höchst wichtige Communalsorge, und die Verbesserung desselben wohl hauptsächlich von dem Gemeingeist der Communen selbst

und ihrer Vorsteher zu erwarten, so daß der Staat die freien Institute mehr nur in ihren Rechten zu schützen hätte, als etwa befehlend einzuschreiten? Inzwischen hat die Sache auch eine andre Seite; die Gemeinden sind für diesen hochwichtigen Zweck oft in der That zu gleichgültig, oder noch träg und unwissend, und so sehen wir die höchste Staatsobrigkeit, als oberaufsehende Intelligenz, die Schulanstalten anordnen, durch Auflagen oder gezwungene Beiträge unterhalten, und ihre Thätigkeit unter Obhut und Leitung einer eignen Behörde stellen, des Ministeriums des öffentlichen Unterrichts, nach dessen Vorschlag die Lehrer bestellt und ihre Wirksamkeit geregelt wird u. s. f. — wie auf einer gewissen Stufe der Entwickelung nöthig und ersprießlich seyn mag. Nur daß der Staat es sich nicht beigehen lasse, den Aeltern die Kinder mit Gewalt hinweg und in seine Institute, die wohl etwa würden abrichten, nicht aber sittlich erziehen können, aufzunehmen — nach jener, zum Glück bis jetzt unausgeführten, Idee Fichtens (in den Reden an die deutsche Nation) von einer allgemeinen und gezwungenen öffentlichen Erziehung, in dieser Periode der vollendeten Sündhaftigkeit! der die selbst sündhaften, aber sich zusammennehmenden Lehrer noch eben sollten steuern können. Man vergleiche des Historikers Hegewisch wahrhaft philosophische Bemerkungen hierüber in der neuen Sammlung seiner kleinen Schriften. Und wohl gewiß, wenn anders das Familienleben

Werth und Bedeutung behalten soll, wird die mehr öffentliche Schule mit jenem stilleren Leben und Weben der Liebe durch geistige Bande eng und innig verbunden bleiben müssen, und nur so kann sich auch namentlich jenes Princip der Autorität, oder der Pietät und des Glaubens von Seiten der Kinder, mit dem des eignen Denkens, oder des Beweisens der Lehre, glücklich und nach der Wahrheit vereinigen lassen. S. Glanzow einige Fehler der modernen Erziehung, scharf rügende, oft nur zu herbe und einseitige Kritik der Schulen. — Was ferner die innere Einrichtung dieser selbst betrifft, der höheren wie der niederen, und ihrer Verhältnisse zu einander, hinsichtlich ihrer Klassen, Lehrbücher und Methoden, ihres ganzen Studienplans (des Verhältnisses z. B. des Unterrichts in den alten Sprachen zu dem in der noch immer so vernachlässigten Mathematik, und in den sogenannten Realkenntnissen) so gebührt die Erörterung dieser z. Th. tiefen Probleme wohl fast einzig, oder doch vorzüglich der freien Wissenschaft und ihrer besonnenen Praxis, und der Staat dürfte sich um so eher der Mühe und Sorge streng bindender Vorschriften und allgemeiner Studienpläne überheben können, als er später ohnehin mit Recht öffentliche Prüfungen seiner künftigen Beamten, und also auch der Schulmänner selbst, anordnet; denn diese Prüfungen werden ihm so die erforderliche Sicherheit gewähren, und die Wissenschaft und Schule selbst werden auf sie begreiflich

auch, ihrer Pflicht gemäs, stets Rücksicht nehmen müssen. So wären die Rechte des Staats mit denen der fortschreitenden Wissenschaft in Einklang gebracht, und dem genialen Jugendlehrer überall der schönste und freieste Wirkungskreis eröfnet.

Ueberhaupt aber sollte, um das grosse System des öffentlichen Unterrichts noch etwas weiter zuverfolgen, dieser dahin ja doch gerichtet seyn, das ganze Volk, nach einer umfassenden Idee und nach natürlichen Entwickelungsgesetzen, auf eine höhere Bildungsstufe emporzuheben, ohne daß also die gangbare Eintheilung in Land- Stadt- und Gelehrtenschule eben sogleich, und vor der gründlichen politisch-wissenschaftlichen Untersuchung des Gegenstandes, ganz und für immer stereotypisch zu setzen wäre. Denn diese Eintheilung könnte ja wohl, wie die der Stände, auf die sie sich bezieht, mehr zufällig und historisch, als im Wesen des Menschen oder des Staatsbürgers selbst gegründet seyn. Denn warum doch sollte der Sohn des Landmanns oder Bürgers nicht auch in seinem Kreise einer weit höheren geistigen Ausbildung fähig seyn, als ihm nach der gemeinen Praxis zu Theil wird, wenn ihm auch das griechisch- römische Alterthum vorerst noch mehr verschlossen bleiben müßte, wie ja Arabisch z. B. und Sanskrit auch noch nicht in die Lyceen und Gymnasien Eingang gefunden haben? Daß die Schwierigkeiten, jene untergeordneten Volksschulen zu höheren Lei-

stungen zu befähigen, nicht geringe seyen, kann man zugeben. Die Foderungen der Idee aber, die Hofnungen der Zukunft, bleiben dieselben. Oder soll das Volk im Ernst — nur so eben etwa — lesen, schreiben, rechnen lernen, sonst aber — von Himmel und Erde, von den Pflichten des Menschen und Bürgers, von Landesgesetz und Verfassung — so viel als nichts wissen dürfen, dagegen aber etwa wieder — unverstandene Lehren und Sprüche von den höheren Dingen endlich hersagen lernen — mit stammelndem Munde? — Ehre vielmehr dem Menschenfreunde, König sey er oder Bürger, der mit hellem Blick und mit der Kraft und Wärme der Liebe auf die Verbesserung des allgemeinen Volksunterrichts Bedacht nimmt. Vieles ist möglich — würde wirklich werden, wenn der Wohlstand allgemeiner, und die tüchtigen Lehrer selbst erst häufiger wären, so daß jedem Kinde grössere Sorgfalt könnte gewidmet werden; denn, nur daran — an der Noth der unteren Ständen und an der zu grossen Zahl der Schüler bei zu geringer der oft auch ungeschickten Lehrer — und nicht an dem Mangel natürlicher Anlagen liegt es, wie so viele Beispiele eminenter Kraftentwickelung alle Tage lehren. Wichtig für den ersten, mehr mechanischen Unterricht, dessen schnellere Beendigung sodann Zeit für höhere Bildung disponibel machen würde, kann die richtig angewandte Lancastersche Methode werden, deren Brauchbarkeit schon in der Natürlichkeit liegt, daß der Aeltere, Wissende, den

Jüngeren, Unwissenden unterrichten helfe, ihn weiter führe, so wie in dem wohl zu Beherzigenden überhaupt, daß man lehrend selbst wieder lerne. Dieser gegenseitig ermunternde, unterstützende Unterricht findet auch in der That bei jeder öffentlichen Lehranstalt, wenn auch nicht immer gleich förmlich und bestimmt, seine Anwendung; wie denn überhaupt, um die Betrachtung zu erweitern, die mehreren öffentlichen Bildungsanstalten lebendig in einander eingreifen, und nach einer umfassenden Idee dem grossen Ziele der allgemeinen Humanisirung des Volks entgegenstreben sollten. Diese aber besteht auch nicht etwa vorzugsweise, sondern nur zu einem gewissen Theil, in der Erlernung der alten Sprachen, wie von Einigen wohl noch übersehen wird, die aus dem Studium jener grossen Vorbilder des Alterthums oft mehr Worte und Buchstaben, als lebendigen Geist scheinen gewonnen zu haben. Die Natur, das Vaterland, sind uns näher, haben höhere und lebendigere Ansprüche an unsre Geister, als das Alterthum und seine Sprachen. Die schön geordneten, göttliche Weisheit offenbahrenden Kreise der ewigen Natur, die freie Geselligkeit, das öffentliche Leben, werden stets die wahren und besten Schulsäle bleiben, und wie viel edle, physische und moralische, Keime wurden nicht schon erstickt in der dumpfen Luft der gewöhnlichen Schulklause, und auf ihren verhaßten Bänken — nicht etwa durch die Schuld jener unsterblichen Griechen und Römer, aus deren Werken wir vielmehr

in der Schule noch Besseres lernen könnten, sondern durch manche Unnatur und Fehler der Einrichtung selbst. Diese zu erkunden und zu heben, das gesammte Schulwesen zu überdenken und zu veredeln, würde wohl fast die höchste und würdigste Aufgabe — für die Akademien der Wissenschaften selbst seyn, sofern man hier die höhere Intelligenz eines Volks, in edler und freier Musse, in Erforschung der auch praktischen wissenschaftlichen Ideen zum Wohl des Ganzen thätig denken dürfte. Oder werden auch schon die gewöhnlichen Hochschulen, die universitates literarum, über diesen grossen Gegenstand besonders nachzuforschen, mitzustimmen haben? — Aber auch sie selbst, diese Hochschulen, welche dem Jüngling die letzte Ausbildung und Weihe für seinen künftigen Lebensberuf im Dienste des Staats zu geben zunächst bestimmt sind, dürften im Laufe der Zeiten wohl noch einiger bürgerlicher, wie auch wissenschaftlicher Reformationen fähig seyn. So wäre, um nur Einiges zu berühren, eine nach Art der Alten mehr dialogische, die Wissenschaft gemeinschaftlich suchende und darstellende Methode, neben der gewöhnlichen akroamatischen, gewis höchst wünschenswerth. Auch liesse sich wenigstens fragen, ob ihre historisch herbeigeführte Facultätseintheilung und das etwas Zunftmässige und Privilegirte ihrer Verfassungen dem Geiste der Zeit, dem wissenschaftlichen, wie dem politischen, noch ganz angemessen seyn und bleiben dürfte? — gewichtige Fragen,

welche zu entscheiden freilich nur der Weisheit der Gesetzgeber zusteht, aufzuwerfen aber und wissenschaftlich zu erörtern, auch schon der freien Wissenschaft selbst darf vergönnt seyn. Athen z. B. kannte unsre gelehrten Ordnungen so noch nicht; in jener alten Akademie creirte man nicht eben so förmlich und feierlich Meister und Lehrer der Wissenschaften, und eben darum vielleicht giengen aus ihr die grossen Meister und Muster für alle Zeiten hervor; — wie ja auch in neueren Perioden Baco z. B., Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz, Hume, Lessing und Jacobi, grosse Namen alle, keine Universitätsgelehrte waren. Kant freilich und seine berühmten Nachfolger — gaben uns ihre glänzenden Systeme, über welche aber in den Schulen auch noch fortgestritten wird, wie in der Welt! — — Ebenso mögte endlich auch, um dieses durch Zeitereignisse zwiefach wichtige Verhältniß nicht zu übersehen, dem Zögling der hohen und friedlichen Musen jene Vorstellung einer ganz besondern, das Recht und die Freiheit anderer Bürger wohl gar muthwillig und trotzig störenden, akademischen Freiheit, wie ein Traumbild verworrener Zeiten leicht und unbeweint zerrinnen, wenn seine Sehnsucht und sein Streben mit der reinen Kraft der jugendlichen Begeisterung sich ganz nur dem geliebten Vaterlande und seinen Gesetzen, so wie höheren Dingen überhaupt wird zugewandt finden. Manche bessere Strebungen dieser Art sind leider in kindische Anmaassung,

welche es vergaß, wie des Jünglings Zierde die Bescheidenheit, seine Seele Pietät und Achtung der Altvordern und der Obrigkeit bleiben müsse, oder — was noch schlimmer — in fanatisches Treiben, ja in verbrecherische Gedanken, welche Wort- und Treubruch gut hiessen, wieder ausgeartet, zum Nachtheil der Jugend selbst, wie zur Betrübniß der erfahrnen, die Freiheit nur durch Gesetz und Recht erstrebenden Männer. Ueber diese Trauerscenen hin ein Schleier — der uns jedoch das edlere Streben der Jünglinge unsrer Zeit nicht verhüllen soll, welches nur hie und da, durch falsche oder misverständliche Philosophie, wie durch die aufgeregte Leidenschaft, von dem Wege der Tugend und Wahrheit abirrte. Denn im Ganzen ist allerdings die Richtung der akademischen Jugend eine höhere und würdigere geworden, und ihre (freilich unzulässigen) formellen Verbindungen hatten nicht selten einen besseren Charakter, als — zu einer Zeit, die auch noch in der Erinnerung, nicht eben als eine gar zu idealische fortlebt. Ein ähnliches Zeugniß giebt ein französischer Schriftsteller (Guizot du gouvernement de la France 1821.) der Jugend seines Landes. Einige Worte dieser Schrift, die allgemeinere Wahrheiten aussprechen, mögen hier eine Stelle finden. — Il est simple, que la jeunesse désire l'enseignement des lois constitutionelles, qu'elle soit avide, de recueillir, dans les paroles, de ses maitres, ces principes et ces sentiments de liberté, qui ré-

sonnent tout autour d'elle dans le monde. — — Certaines gens aimeroient mieux la voir se passioner pour des histrions, que pour des professeurs. — Je blâme l'adulation, qu'on lui prodigue quelquefois; mais je pense, que rien d'utile, de sérieux ne lui doit être interdit, qu'en toutes choses elle a droit à la vérité, à la recherche de la vérité, et qu'il y a dans la vérité de quoi la contenir dans ses ardeurs, aussi bien que de quoi la satisfaire dans ses ambitions légitimes. — So ist es, und wehe der Zeit, die ihrer erblühenden Jugend ihr bestes Erbe vorenthalten — oder doch verkümmern und verfälschen will! Denn in ihr wird sie selbst geistig fortleben, und sich ein Zeugniß gegeben haben vor einem Richter, der alle Zeiten und ihre Thaten richten wird.

3. Wesen und Wirken der schönen Kunst.

Wenn die strengere Wissenschaft es ist, welche die ewige Wahrheit lehrt, aber als eine mehr körperlose, ruhige, allgemeine, so ist es hingegen die Kunst, das Können und Wirken der Kraft (ars von ἀρετή, virtus?) welche den unsichtbaren Geist der Erkenntniß verkörpert, dem sinnlichen Menschen die Gedanken seiner Seele im sinnlichen Scheinen der Wahrheit, der Schönheit, nun auch selbst versinnlicht, die strenge

Lehre darstellt und die Wahrheit, wie die Tugend, in ihrer ganzen Kraft, als eine werdende, bewegte, und wie in leichten Spielen siegende einführt in die chaotisch verworrenen, sich drängenden Kreise des Lebens. Diese eben so streng erkennende, als frei darstellende Kraft des Geistes ist eben er selbst, der Genius; und wie eine Intelligenz überall seyn, leben und wirken könne ohne diese auch sinnlich schaffende Kraft, die das Wesen der Kunst ausmacht, ist uns zu denken wie anzuschauen gleich sehr versagt. Das Schillersche: „Das Wissen theilest du mit vorgezognen Geistern, die Kunst, o Mensch, hast du allein" — dürfte daher ein zu unbestimmter Gedanke seyn, und selbst als Beispiel dienen können, wie der Dichter, bei aller Zaubermacht der Darstellung, doch auch die Strenge und Klarheit des Begriffs nie aus den Augen verlieren dürfe. — Nach menschlicher Art zu reden also sind beide Momente, das des Wissens, wie das der Kunst, in der dargestellten Wahrheit innigst vereinigt zu wünschen, und wo sie gewaltsam sich trennen, entbehrt entweder das Wissen seiner lebendig sinnlichen Kraft, oder die Kunst ihrer höheren Wahrheit und Weihe. Denn die (wahre) Schönheit ist die Erscheinung der Wahrheit und Vollkommenheit selbst, die harmonische — symmetrische, freie, kräftige, zweckgemässe — Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Erscheinung. Und diese (wahre) Schönheit erstrebt die Kunst, die auch schon überall, wo

dargestellt wird, vorhanden ist, wenn auch nicht überall zugleich als schöne, oder höhere Kunst. Das Wissen ist Denken, Inneres; Kunst (Kraft) ist im weitesten Sinn schon das Wort, die Rede, als äussere Offenbahrung des Wissens. Wo ein wahres, geistiges Wissen nun, da kann auch die Darstellung nicht leicht ganz mangelhaft bleiben, so wie umgekehrt keine gute Darstellung irgend einer Art ohne ein Wissen und Erkennen des Gegenstandes möglich ist. Daher giebt es auch ein Wissen, eine Theorie der Kunst und des Schönen (Aesthetik), wie es eine schöne und freie Darstellung des Wissens, obwohl in verschiedenem Grade giebt, nach dem Gegenstande desselben. Das Wissen aber ist zugleich das Höhere (Innere, Geistige) und die Darstellung der mehr theoretischen Wissenschaften darf daher auch einfacher, streng und kunstlos bleiben, während die praktischen Lehren, welche das Gemüth bewegen sollen, auch selbst eine tiefere Bewegung des Gemüths, ein regsameres Spiel auch der Phantasie, so wie eine freiere Darstellung überhaupt zu erfodern und zu verstatten scheinen. Also nur beziehungsweise können die strengere Wissenschaft, und die freiere Kunst sich trennen — ein Gegensatz, der überall auch wieder gemässigt werden, geistig verhallen soll. So soll der im Sinnlichen oft wie schwelgende, sich berauschende und träumende Künstler sich um ein ernsteres und umsichtigeres Wissen auch wieder bemühen, wie es dem nur in sich und in seinen unsicht=

baren Gedanken, oder in todter Gelehrsamkeit mehr seyenden, als lebenden, Vielwisser andererseits zu empfehlen ist, daß er seine geistig kalte Verschlossenheit endlich in ein lebendiges Spiel zu setzen, und dem sinnlichen Menschen, der er selbst nur scheinbar, und zu seinem auch geistigen Tode nur, zu seyn aufgehört haben will, auch selbst sinnlich, so verständlich erfreulich und wirksam, sich mittheilen lerne.

Dies also das Wesen der höheren Kunst in ihrem Verhältniß zum Wissen. Auf diese aber, welche die des Dichters und des ihm (stets nah verwandten) Philosophen vorzüglich ist, bezieht sich zugleich jede andre, oder die Kunst überhaupt. Sie ist nämlich, wie wir sahen, aus dem inneren geistigen Quell der Erkenntniß hervorstrebende Schöpferkraft zur Hervorbringung und Darstellung des Schönen. Eine neue und bessere, zugleich wirkliche und sinnliche, somit vollkommnere und schönere Welt mögte sie aus der unendlich seyenden Substanz hervorzaubern. So ist sie mehr als eine nur treue, und etwa fleissig sammelnde und neu verknüpfende Nachbildung der Natur, obgleich auch dieses ihr wesentlich ist, und der Künstler im Anschaun der Natur und des Menschen leben und weben soll. Sie ist mehr, als dieses — weil sie zugleich eine neue individuelle That ist. Oder in ihrem Wirken und Schaffen ist die Freiheit des Geistes mit seiner, und der unendlichen, Natur

im innigsten Bunde, und was jene, oder der Genius verheißt, leistet, Kraft dieses Bundes, daher auch diese gewiß. So erschafft, wie man sagt, der Künstler sich und andern zuerst die Regel — das Gesetz der individuellen und zugleich allgemeinen Schönheit, und das Anschauen der Musterbilder ist für den Nachstrebenden die beste Schule. Der Künstler soll zuerst auch wohl denken, überlegen, seinen Stoff anordnen, zugleich aber auch in Phantasie anschauen, und wie mit einem Zauberschlag, oder nach Art der organischen Zeugung, die ganze Gestalt in diesem schöpferischen Nu sich im Geiste belebt haben, um sie sinnend demnächst zu vollenden. Und daher — weil die Kunst eine freie Schöpfung und Zeugung ist aus tief quellender Lebenslust — hat sie auch keinen andern und äusseren Zweck, will nicht etwa nur nützen, belehren oder bessern, sondern dies Geschöpf ihrer Liebe nur erzeugen, bilden und hingeben — daß es da sey, daß die Welt sich an ihm erfreue; und eben durch dieses sein unbegreifliches Daseyn selbst wirkt es, wie jedes Daseyende, um so gewisser und unwiderstehlicher diese Wunder. So erkennen wir, im allgemeinen Vorblick, die Würde, die Kraft, die göttliche Nothwendigkeit der Kunst für die höhere Bildung des Menschengeschlechts. Ihr grosses — Werk vielmehr, als ihre Aufgabe, ist es, die ewigen Ideen des Vollkommnen und Guten in ihrer Schönheit und Erhabenheit — die selbst nur die Erhebung und Unendlichkeit der Natur ist

in ihrer Beziehung auf den endlichen Geist — zu offenbahren, und im ganzen Daseyn und Wirken des Menschen zeitlich zu verewigen. „Ich weis es, sie sind ewig — denn sie sind.“ — So ergreift — belebt und bestimmt — die Kunst ebensosehr das Ganze, als es die Wissenschaft bestimmt, und wir versuchen es daher, um nicht eben bei dem allgemeinen Begriff nur stehen zu bleiben, ihre volltönende geistige Harmonie in einige ihrer Hauptaccorde aufzulösen. — Der schaffende Künstlertrieb aber, das wirkende Princip der Kunst, ist überall das eine, und der Grund ihrer Eintheilung, kann daher nur in dem Stoff oder Inhalt zu suchen seyn, worin sich der bildende Trieb zu einer immer freieren Thätigkeit wie vergeistigt findet — von der Bildung also der äusseren Materie nach gewissen Zwecken und Ideen, durch das Reich der Gestalten und Töne, bis zu dem höchsten der Gefühle und Gedanken selbst.

Zuerst nämlich sehen wir den Künstlertrieb schon bei dem gewöhnlichen Handwerker sich regen, der seiner härteren, fast nur dem äusseren Bedürfniß dienenden Arbeit dennoch ein Gepräge der Leichtigkeit und Freiheit zu geben sucht, ja durch Verzierungen und sinnbildliche Darstellungen sie ihrer niederen Sphäre gleichsam zu entheben, damit auch hier, soweit Stoff und Zweck es zulassen, die gefällige Form den Blick ergötze, und im engen Hausbezirk des täglichen Lebens und der Arbeit selbst an

die Welt der Ideen erinnern möge. — Höher und bedeutsamer schon erscheint sodann die in schwerer Materie übrigens noch fortarbeitende Kunst in der Architektur, die sich — in Erbauung der Tempel und der öffentlichen Gebäude — zum Theil schon über das blosse Bedürfniß und die äusseren Rücksichten erheben darf. Ueberhaupt aber hat der Architekt zuerst die Gradheit, Symmetrie, nach strengeren Gesetzen — dann aber auch eine gewisse lebendige Freiheit in seinen gewaltigen Massen darzustellen, indem er ihre Formen allgemeineren der Natur nachbildet, an die Wölbung des Himmels z. B. durch Grösse und Höhe erinnert, in Säulen und ihren Verzierungen an die hohen Stämme der Waldbäume, an Blumen und Thiere, an Fuß und Haupt u. s. w. Frei, leicht und bedeutungsvoll soll das Gebäude sich erheben in der blühenden, selbst nach Ideen der Schönheit und Zweckmässigkeit geordneten, angebauten und sorgsam gepflegten Natur.

Die höchste Stufe aber der plastischen Kunst behauptet die Sculptur, theils in ihren erhabenen oder vertieften Arbeiten, an Wänden, Gefässen, oder auf Siegeln, Gemmen, Münzen u. s. w. (die man auch eine schwerfällige Malerei genannt hat) theils und vorzüglich, wenn sie organische, von allen Seiten freie Gestalten aus der formlosen Masse mit hartem Meissel hervorzaubert. Ihr höchster Gegenstand ist die menschliche Gestalt selbst, nackt, oder durch leicht gefaltete Gewänder

so verhüllt, daß die Form noch hindurchblickt. Und diese Form hat die Kunst in vollendeter Schönheit in der festen Materie darzustellen, unabhängig noch von Licht und Farbe. Doch auch die Seele schon bringt sie zur Erscheinung, soweit sie sich in der Gestalt selbst, in den gespannten Muskeln, in der Stellung, in Zug und Bildung des Gesichts offenbahren mag; ihr Licht aber, den Blick des Auges, kann sie nicht wiedergeben, wie sie auch mehr nur einzelne Gestalten oder verschlungene Gruppen darstellen kann, nicht aber füglich, oder doch nur unvollkommen, auch nur zwei sich anredende oder anblickende Wesen. In ihrer höheren Würde übrigens hat sie auch nicht so wohl den individuellen Menschen, als Ideale vielmehr darzustellen, allgemeine und charakteristische geistige Wesen in menschlicher Gestalt — die ernste Hoheit des Vaters der Götter, die strenge Weisheit und Kraft der Minerva, den Liebreitz der himmlischen Venus, Apoll, den Gott der ewigen Jugend und des Gesanges, die Stärke des Herakles, den unnennbaren, aber menschlich gemässigten Schmerz der Niobe und des Laokoon, selbst den sterbenden Fechter u. s. w.

Dieser festen einfacheren Bildnerei gewinnt die — durch Licht und Schatten, wie durch Farbengebung — die Körpergestalten selbst wieder auf die Fläche hinzaubernde Kunst des Malers darin die Palme ab, daß sie — leichter, schneller und

geistiger — ein grösseres und zugleich bewegteres Ganze, eine bedeutendere Gruppirung, eine Handlung u. s. w. darzustellen vermag — lebend in allen Formen, Farben, Lichtern und Blicken der Natur. Nur der Maler kann die ganze Natur in der Fülle ihrer Gestalten und Verwandlungen abschatten — Himmel und Erde, die aufgerührten oder besänftigten Elemente, Morgen und Abend, die unendlich reiche, lebendig grünende und blühende Welt der Pflanzen, das bewegte, vielbedeutsame Leben der Thiere — den Menschen endlich selbst in seinen Charakteren, Empfindungen und Thaten. So blickt aus dem Gemälde überall mehr das Leben, die Bewegung, der Geist der Natur uns an, schon in der Landschaftsmalerei, worin die Seele des Menschen, auch wenn seine Gestalt nicht erscheint, uns gleichsam unsichtbar anspricht, höher im historischen Bilde, das eine wirkliche Handlung verewigen soll, am höchsten im idealen wieder, welches eine allgemeine Idee in einer besondern Darstellung versinnlicht, die menschlichen Lebensalter, Charaktere und Beschäftigungen, die Leidenschaften und die Tugenden (doch in concreten historischen Charakteren) — die himmlische Mutterliebe, den sterbenden Gerechten. — Denn auch diese Zauberinn will Ideale darstellen, welche die geistige Kraft des Menschen, durch das stete Anschauen ihrer Schönheit genährt und gebildet, auch ins Leben rufen wird. Denn wie die daseyende Schönheit die Künstlerphantasie erweckt und

begeistert, so veredeln auch umgekehrt ihre Schöpfungen den Sinn und die Phantasie des Volks, und wessen Seele im Anblick der Schönheit sich entzückt verlor — dieselbe wird sich selbst auch verschönert und veredelt wiederfinden. — So hat die bildende Kunst, und die Malerei vor allen, auch ihre höheren Beziehungen, und eine höchste — auf die religiösen oder höchsten Ideen nämlich selbst; und wie eine kalte Begriffsreligion, wie man sagt, freilich keine Künstler hervorbringt, und wie die Religion an sich auch freilich nur in der unendlichen Natursymbolik ihren tiefen Geist aussprechen kann, so erweckt auch umgekehrt die bildende Kunst, durch ihre tief empfundenen und die Begeisterung noch fast athmenden Gestalten, überall die höheren, wenn man will übersinnlichen Ideen — des Ewigen und Wahren. Nur daß man nicht etwa die Wahrheit, und die lebendige Gottheit selbst einem misverstandenen Interesse der Kunst oder der sinnlichen Phantasie verkehrterweise wieder unterordne, und einen neuen Polytheismus und eine neue Dämonenlehre privilegire, um — viele und schöne Bilder zu haben, die das Volk auch etwa selbst anbeten möge, während der Aufgeklärtere — zwar nicht das Bild, wohl aber oft — die Phantasie des Bildes zu seinem Abgott macht.

Wie die Plastik und Malerei die ruhende Gestalt, oder die Handlung und Bewegung doch

nur als eine momentane, die Bewegung nur in der Ruhe darstellt, so bildet die Tonkunst — die von den Alten mit einem allgemeineren Namen bedeutungsvoll die Musik genannt ward (von μοῦσα, die sinnende, strebende, erfindende Kraft des Gemüths) — hingegen nur unter der Form der Zeit, und für den Zeitsinn (des Gehörs) oder sie bringt nur eine Folge von Elementen, den einzelnen Tönen, hervor — stets verschwindende, aber auch im ewigen Wechsel sich erneuernde Gestalten. Und wie der beschauende Geist in das ruhende Gemälde Leben, Bewegung, Ton und Seele bringt, so weis er auch diese Folgen als ein Ganzes aufzufassen, ihnen Gestalt und Gränze zu geben, Umfang, Farbe und Charakter der Gesangesweise zu bestimmen, so daß beide Künste sich gegenseitig, gleich erhaben vielleicht beide, ergänzen und vollenden. In den Tönen aber erscheint die innere Bewegung des Lebens selbst, und das Wesen der Tonkunst ist eben dies: lebendiger, tönender und athmender Ausdruck des bewegten Gemüths zu seyn; und weil sie so mehr subjectiv ist, als die, nur äussere Gegenstände darstellende, bildende Kunst, so auch auf gewisse idealer und mächtiger. In den Tönen, als den frei werdenden Elementen, nach Zahlenverhältnissen geordneten Bewegungen ihres inneren Lebens, fühlt die Seele sich selbst tiefer und reiner, mildert und mässigt sie ihren laut gewordenen Schmerz, oder schauet ihre Freude heller an in des Liedes leicht beweglicher Gestal-

tung. — Das allgemeine Element der Tonkunst als solcher aber, und in der Instrumentalmusik, sind die nicht-articulirten Töne; daher ihre erste Unbestimmtheit, ihre Hinweisung zugleich auf die (lyrische) Poesie, in Verbindung mit der sie als Gesang ihren höchsten Gipfel erreicht; — denn diese schönste, diese allein seelenvolle Stimme der Natur wird uns durch alle Instrumentalmusik gleichsam aus der Ferne schon verkündet. Immer aber soll die Musik, blos als solche, auch nur die Empfindung ausdrücken, nicht die Gegenstände selbst gleichsam malen, nachahmen wollen, oder doch nur als empfundene, wie den Donner z. B. und das Gewühl der Schlacht, das Brausen der Elemente u. s. w. Ihre allgemeine fortgehende Regel ist die gleichmässige, oder nach einem Gesetz abwechselnde Zeiteintheilung (Tact, Tempo;) — daher auch schon das blosse Gleichmaaß sonst indifferenter Töne ein schwaches Vergnügen gewährt, die Arbeit und Bewegung selbst belebt und erleichtert. Die Melodie aber, oder die Folge der verschiedenen Töne, deren jeder einen andern zu rufen scheint, ist, so zu sagen, die Musik in der Musik, die sich endlich, weil die Töne auch zusammenklingen wollen, unmittelbar oder mittelbar durch Auflösung gefallend, nur als Harmonie vollenden kann, worin sich die mehreren melodisch fortschreitenden Stimmen nach einem Gesetz vereinigen, deren jede ihre eigne Folge hat, doch so, daß die übrigen (zweite, dritte

u. s. w.) der ersten, oder der Einheit des Ganzen, untergeordnet bleiben. — Immer aber soll die Gesangweise der Empfindung angemessen, oder die im leichten Wellenspiel der Töne hervorquellende, von ihnen wie getragene Empfindung vielmehr selbst seyn. Diese jedoch sey auch selbst die unschuldig reine, wenn gleich tiefbewegte, die menschliche und edle; nur solche mag aus dem rauschenden Saitenspiele widertönen! Denn man kennt der Töne gefährliche, fast verderbliche Magie, wie sie auch ungeregelte, zu weichlich üppige Gefühle ausdrücken und mittheilen, bis zum Wahnsinn fast das Gemüth empören können — indeß ihr Spiel von der andern Seite oft in das Gemeine, leierhaft Langweilige ausartet. — So möge sich der Mensch dieser Zauberlust des Tonhimmels wohl hingeben, jedoch aus ihren berauschenden Wellen sich auch wieder erheben — zu dem ernsteren Gedanken, zur männlich strengen That und Arbeit des Lebens. Und auch die Muse selbst weis ja das Gemüth zu tieferen, ernsteren, fast überweltlichen Empfindungen zu stimmen, und giebt sich so ihre höchste Weihe — im feierlich ernsten Choral, oder in der Kirchenmusik überhaupt. Doch wird man diese der angeblich profanen oder weltlichen auch nicht eben all zu schroff, in einem der Freude des Lebens abholden, finstern Sinn entgegensetzen dürfen. Denn die höhere Welt soll auch die heitre seyn, und wenn die Musik — „die Sprache des Engels" ist in uns, so ist

sie um so mehr eine ewig sternenhelle Hymne nur der Anbetung und der Freude.

Die seelenvollste Blüthe aller Kunst endlich ist die der Dichtung und Rede, auch wohl schöne Wissenschaften genannt, weil das geistige Element hier vorherrscht, obgleich sich überall freilich das Wissen und die Kunstfertigkeit müssen vereinigt finden. Von beiden ist aber die eigentliche Dichtkunst wieder die höhere, und der höheren Schönheiten fähige; daher wir unsre Betrachtung auf sie besonders richten werden. Dichten also — Tichten und Trachten (ποιησις) — ist inneres Bilden und Schaffen einer zarteren, geistigeren Welt der Empfindungen und Gedanken, äusserlich sich darstellend durch das rhythmisch geordnete, gebundene und wohlklingende Wort, was man daher auch von der sonst ungebundenen Prosa (dem Versus entgegengesetzt) in den Vorschriften über Periodenbau, Wahl nnd Stellung der Wörter u. s. w. zu fodern pflegt. Der Dichter aber ist vorzugsweise Schöpfer, redend und weis- oder wahrsagend (vates, φάτης) Sänger auch u. s. w. Das Element der Dicht- und Redekunst ist so unmittelbar geistig: Das Wort und das Bild in der Phantasie; und die Poesie insbesondre Musik in Worten, oder sinnvolle Musik für Verstand und Phantasie, so daß die erste und allgemeinste Art der Poesie, das Element gleichsam aller übrigen, die lyrische, oder die der subjectiven Em-

pfindung war, in die der gefühlvolle Mensch überall so leicht, und ohne es selbst fast zu wissen, ausbricht. Denn überall ist Inneres und Aeusseres verbunden, und obgleich der Dichter sonst ganz innerlich und geistig schafft, so muß seine Darstellung sich doch nach den Gesetzen der Wohlgestalt und des Wohllautes richten, und für beide ist daher auch sein Sinn nothwendig rege; er malt für das Auge der Phantasie, seine Worte sind Gesang für das innere Ohr, sein Gedicht ist eine malende Rede zugleich, und eine Musik der Gedanken. Das Wesen aller Poesie also dieses: die Empfindung, den Gedanken im geordneten Wort so darzustellen, daß auf Gefühl, Phantasie und Verstand zugleich gewirkt werde. Aus dieser Einheit der geistigen Kräfte geht sie hervor; an diese Einheit ist ihr Anspruch gerichtet. Ihr Gegenstand ist daher auch nur das Geistige, oder die Natur in ihrer geistigen Beziehung, als ein Ganzes, Lebendiges, Empfundenes, nicht aber nur theilweise und für die blos objective Erkenntniß, als abgesonderter Lehrstoff, von Figuren z. B., Steinen, Pflanzen, abstracten Kräften u. s. w. Und dieses Seyende und Lebende — auch die vorübergehende, aber bessere, oder doch bedeutsamere Empfindung — will der Dichter uns also darstellen, und zwar nicht blos nachbildend wieder — ob er gleich die Natur auch rein und treu muß beobachtet, gesehen, empfunden haben — sondern auch vorbildend, idealisirend, die eigne und des Hörers

Empfindung veredelnd, in eine bessere Welt emporhebend. So ist es die Wahrheit, die höhere, werdende, die er, der Wahrsager, uns vor Augen stellt, und nicht etwa nur Chimären und Fabeln. Aus der Hand der Wahrheit empfieng er den Zauberschleier, durch welchen sie selbst in gemässigtem Licht, in der lieblichsten Gestalt, den sterblichen Blicken erscheinen wollte. Doch hat er so wenig als sonst ein Künstler einen blos äusseren Zweck, sondern er schafft wie die Natur, und ist selbst eine nur höhere und geistigere, und um so sicherer ergreift und rührt er die verwandten Naturen. Und wie anders, als durch die Erneuerung jenes uralten, oft schmählich zerrissenen Bundes, mag die ernstere Muse der Philosophie den ihr so oft verheissenen Einfluß auf das Leben selbst gewinnen? Denn wie oft predigten nicht die Sittenlehrer aller Art, Pädagogen, Philosophen, Religionslehrer, wenn auch nicht tauben, so doch dumpf oder unwillig hörenden, geistig also doch tauben Ohren, weil sie das menschliche Herz nicht selbst lebhafter in sich schlagen fühlten, und es daher auch in Andern nicht scharf zu treffen, zu rühren wußten? Dem selbst bewegteren Dichtergemüth ist diese Kraft gegeben, dies tiefe Geheimniß enthüllt. Doch wo sind diese Dichter, diese heiligen Sänger, welche zugleich die tieferen Denker wären — die entzückten Seher und Verkündiger der höheren Welt, von der das sternenerfüllte All selbst nur der Widerschein — die sichtbare

Glorie ist? Nicht jene Afterdichter sind es, die schon Platon aus seinem Gemeinwesen verbannte, noch jene Eiteln, welche in die Eitelkeit der Welt auch sonst verstrickt den Grossen der Erde schmeicheln, oder nach Gunst und Beifall der profanen Menge haschen, und aus trübem Quell die Begeisterung des Wahnsinns trinken. Nur in den Tiefen der unverkünstelten Natur, nur im Heiligthum des energischen Gedankens lodert die himmlische Flamme, die nur wenige Seelen, läuternd und das Irdische an ihnen verzehrend, durchglüht.

Diese also die innerste allgemeine Seele unsrer höchsten Muse. Und nun die einzelnen Gedanken, Strebungen, Werke dieser Seele, die Arten ihrer Schöpfungen? Von einer Eintheilung und Aufzählung gemeiner Art dürfte sie selbst, diese Seele, schwerlich etwas wissen, noch auch gerne hören mögen. Denn in jedem ihrer Werke liebt sie wohl noch ganz sich zu spiegeln, wenn auch auf verschiedene Weise, und in verschiedenem Maaß der Fülle und Vollendung. Jedes ist ursprünglicher Blick, ist Ton und Gesang des Gemüths —— in jedem ist die Seele selbst und ihr Gegenstand, die Natur. Doch soll hiemit den Gesetzen, die bei aller Freiheit sich der Dichter dennoch vorschreiben muß, den Foderungen des Gedankens, der Einheit des Gedichts u. s. f. kein Eintrag geschehn. Nur erscheinen uns die bekannten und benannten Dichtungsarten zugleich als eine fortschreitende Entwi-

ckelung und als Verbindungen der einfachen poetischen Keime und Elemente; — welche Ansicht wir durch einige Skizzen weiter zu rechtfertigen suchen, uns übrigens bescheidend, daß eine solche Darstellung der Harmonie dieser Harmonien selbst wohl nur — dem Günstling der Musen ganz mögte gelingen können. . . .

Als das allgemeinere Element aber der dichterischen Kunstwerke überhaupt, worin die subjective, starke und momentane Naturempfindung noch vorwaltet, und die mehr objective und besonnene Kunst noch gleichsam unbewußt schlummert, setzten wir die lyrische Poesie, als den rhythmischen Ausdruck des stärker bewegten Gemüths, das seine Empfindungen — im Gesange bald, und zu den Tönen der Lyra — aushaucht, die sanftere Trauer, die leichte und seelenvolle Freude, alle wechselnden Regungen und Wogen der Brust. Diese tiefere Empfindung beherrscht hier die Seele noch ganz; daher die Freiheit und Erhebung der Sprache, der wechselnde Rhythmus, die kürzere Begränzung; der Dichter mögte Alles zugleich und wie in einem Worte oder Tone sagen, er sieht, was kein andres Auge sieht, fühlt sich fortgerissen und entzückt — quo me rapis? . . Welcher Umfang hier — von dem leicht hinschwebenden Liede, das die Lust des Augenblicks gebahr, bis zu dem entflammenden Schlachtgesang, der gedankenvollen, begeisternden Ode, der Hymne auf die Gottheit des Weltalls selbst! Aber auch natur-

beschreibend, kleine Lebensbilder (Idylle) entwerfend, wird die lyrische Dichtung bald unwillkührlich, und so verschmilzt die innere Empfindung des Dichters mit seiner Betrachtung der Natur, und der Wesen seiner Liebe in ihren geschmückten Kreisen. Ueberhaupt will die bessere lyrische Poesie nicht blos Gefühle erwecken, sondern auch Gedanken; oder es soll aus ihrem Erguß doch ein Gefühl der Freiheit und Erhebung über die Natur uns anwehen, welches schon ein seelenvolleres Anschauen und Denken in sich trägt. Die allzuschmachtende Liebesklage, das träumerische Spielen mit Bildern von Mondschein, Nachtigallengesang und Blüthenduft, das nur liebliche Wortgeklingel läßt die Seele zuletzt doch leer, daher auch kalt und unbefriedigt, und von dem erotischen Dichter insbesondre fodert man, bei aller Zartheit oder sinnlicher Gluth seiner Empfindung, auch wieder Freiheit, Kraft und Erhebung des liebedurchglüthen Gemüths; denn in der übermächtigen Empfindung würde der Geist untergehn, indeß die Darstellung ihrer Gewalt uns eben den Genius wieder ankündigen soll, wie er aus diesem Gluthmeer stärker, freier — geläutert und glänzend hervorgeht. Auch hat der Dichter uns nicht blos sein — ganz individuelles — Gefühl zu schildern, sondern dieses als ein allgemeines, menschlich edles und geistiges. — An diese eigentlich lyrische Poesie — des gereimten Liedes, oder des reimlosen rhythmischen nach Art der Alten — schließt sich zu-

nächst die elegische an, die mehr klagende zuerst, dann auch wieder sich erheiternde (voti sententia compos) welche schon reflectirender, umständlicher und beschreibender wird, eine Geschichte des Gemüths in zusammengesetzteren Verhältnissen, eine Folge gemischterer Empfindungen darstellt, dem auch das elegische Versmaaß bald entsprechend sich fügte.

Wie so in den lyrisch elegischen Ergüssen die Fülle und Bewegtheit der subjectiven Empfindung vorwaltet, so sehen wir dies Moment hingegen sowohl in dem naturbeschreibenden, als in dem didaktischen Gedicht am meisten zurückgedrängt, und hier das der kühleren Anschauung des Objectiven, als solchen, hervortreten, wie in den alten philosophirenden Poemen, des Parmenides z. B., des Hesiod, Lucretz u. a. Ueberhaupt aber darf auch das Natur- und Lehrgedicht, wenn es für ein Kunstwerk soll gelten können, nicht sowohl die Absicht zeigen, zu belehren, als vielmehr dadurch wirklich belehren, daß auch hier der Dichter ganz von seiner Muse erfüllt ist. Doch giebt es begreiflich Uebergänge, Abstufungen, und in dem Lehr- und Strafgedicht insbesondre, wie im kurzen und beissenden Epigramm, im Sinngedicht, in den Apologen und Fabeln, in der poetischen Epistel, in der scharfen Satyre vorzüglich, muß die Betrachtung auch kühler, reflectirter, objectiver werden, und Ton uud Darstellung diesem Charakter entsprechen. Namentlich scheint die Satyre das Extrem der

Kälte und Schärfe der Empfindung und ihres Ausdrucks zu bezeichnen, oder die Begeisterung und ihre hohe Freude hat hier dem Unwillen, und dem (eben nicht zu erfreulichen) Lachen über die menschliche Thorheit weichen müssen. Der Dichter muß, selbst fast gezwungen, die Geissel zur Hand nehmen und der Liebe, und der Schönheit der Natur, und der Erhabenheit der Tugend für einen Augenblick vergessen — nur um die Thoren zu züchtigen, die den Weg ihm verrennen, und den Genuß des Schönen, und die Freude am Guten so ungebeten ihm verkümmern wollen. Und nicht umsonst sagt er ihnen nun: „lachend die Wahrheit," und der feine Stachel wird den wunden oder kranken Fleck der Seele schärfer und sicherer treffen, als die — oft doch all zu breiten und stumpfen! Paragraphen eines Compendiums der Moral.

Aus diesen Elementen, den eigentlich lyrischen, und den mehr erzählenden, belehrenden, strafenden, bilden sich die umfassenderen und insofern auch höheren Dichterwerke, wohin wir hauptsächlich das idyllische und höhere Epos (Redefolge, Erzählung also in gebundener Sprache), den besseren Roman auf gewisse Weise, und vor allen das Drama rechnen.

An die kleinere Naturidylle nämlich schließt sich das schon ausführlichere idyllische Epos an, welches uns einzelne Begebenheiten des gewöhnlichen häuslich bürgerlichen Lebens, in Beziehung auf die

Liebe und das Glück der Herzen vorzüglich, lebhaft empfunden, gedankenvoll angeschaut, in der Form einer anmuthig poetischen Erzählung und als ein wohlgeordnetes Ganzes vor Augen stellt; — wie Vossens Luise, und Göthes Herrmann und Dorothea den Werth dieser Gattung ohne Zweifel entschieden haben. — Der Gegenstand des höheren Epos hingegen ist auch selbst ein höherer, welthistorischer. Grosse Begebenheiten und Charaktere, die Thaten der verbündeten Helden, oder das Leiden des viel umhergetriebenen, immer trefflichen Dulders, sehen wir vor unsern Augen vorübergehen und sich bewähren. Und auch die höheren Mächte mögen, vorsichtig und mit Verstand gerufen und benutzt, in die Begebenheiten eingreifen, die auch zuletzt einen glücklichen, oder doch bedeutungsvollen Ausgang haben müssen, damit die Weltgeschichte einen Moment ihrer Entwickelung vollendet habe, und die Freiheit mit der Nothwendigkeit wieder versöhnt erscheine, wie viel Unglück auch vorangegangen, und wie vieler Edlen Gebeine die Urne vorher umschlossen! — Hier, im Epos überhaupt, tritt somit, obgleich noch erzählend, der Dichter selbst schon zurück, und wir vergessen billig ihn über seinen grossen Gegenstand, bis später in der Reflexion sein Verdienst erkannt und mit dem ehrenden Lorbeer gekrönt wird. Die Aufgabe ist aber auch eine schwierige, und die guten Epopöen lassen sich zählen; denn ein gewisses

Dunkel der mythischen Zeit scheint das Epos umgeben zu müssen, indem die neuere schon eine bestimmte Geschichte und deren politisch klare Entwickelung fodert, welches mehr Gegenstand der Wissenschaft, als der Dichtung ist, und wodurch der Stoff der Heldengedichte sich also beschränkt findet. Gemischter Art sind die mehr lyrischen als epischen Gedichte Ossians — die grossen Gedichte des Dante u. a; indeß die Messiade, bei vieler Schönheit und Erhabenheit im Einzelnen, doch im Ganzen minder gelungen erscheinen dürfte — ob durch Schuld des Dichters, oder wegen der Transscendenz des Gegenstandes? muß hier freilich unerörtert bleiben. — Parodirend und nicht ohne alle poetische Bedeutung tritt dem ernsten Epos auch wohl ein komisches entgegen — ein Froschmäusekrieg, der Raub einer Haarlocke u. s. w.

Ein bedeutsames, poetisch didaktisches, oft nur dem Vertreiben der Zeit oder langen Weile dienendes Erzeugniß, der neueren Litteratur insbesondre, ist der Roman geworden, eine in ungebundener Rede versuchte idealisirte Darstellung der Lebensgeschichten, Empfindungen und Charaktere einzelner Menschen in ihren gesellig bürgerlichen Verhältnissen — eine fortgehende Sittengeschichte so der Zeiten, ihrer allgemeinen Richtungen, ihrer Leidenschaften, ihrer Tugenden und Laster. Durch die ungebundene Form und mehr historische Darstellung — oft ist der Roman selbst sehr historisch,

oder die Geschichte eines Menschen an sich schön poetisch — eignet sich diese Gattung nämlich besonders für die psychologische Charakterschilderung, so wie sie durch die lyrisch epischen Elemente, die Beschreibungen, historischen Nachweisungen u. s. w. zugleich ergötzen, rühren, belehren und erheben kann. Wir sehen hier uns selbst, oder unsers gleichen, in den bekannten und bunten Scenen des Lebens, von der ländlichen Abgeschiedenheit und dem ruhigen Fleiß des Bürgerlebens, bis zum Gewühl der grossen Welt, Kriegsgetümmel und Hof- und Staatsactionen, wir sehen sie leiden, handeln, sich verirren und zurechtfinden. Wie tief wird also der geistvolle Dichter oder Erfinder, wenn er mit lebhafter Phantasie und lyrischer Begeisterung Kenntnisse aller Art, Witz und Laune verbindet, unsre Seele zu rühren vermögen! Der Reichthum dieser Productionen, ihre Gefahren und Nachtheile sind bekannt, so wie die zur Wuth fast sich steigernde Begierde, mit der bald alle Stände hier im Lesen mit den Schreibern in die Wette gehn. Die Erscheinung ist bedeutsam. Statt ein warnender und bessernder Sittenspiegel zu seyn ist diese Romanenwelt oft ein böser und verzaubernder geworden. Wäre hier etwa eine Censur an ihrem Ort, und welche? oder ein platonischer Ostracismus?

Als die vollkommenste Dichtungsart, kommt uns zuletzt die dramatische entgegen, welche uns einen menschlichen Charakter in einer entscheidenden

Handlung des Lebens in einem, der Zeit, dem Ort und der Handlung selbst nach zusammengedrängten, leicht zu übersehenden poetischen Bilde darstellt, worin sich die mehreren handelnden Personen, auf den Helden, oder die Hauptperson, verständig bezogen, um sie gruppirt finden, so daß uns sein Charakter, sein Leiden und Wesen aus der grossen und gegenwärtigen Handlung erkennbar empfindbar und bestimmt vor den Blick der theilnehmenden, gespannten Seele tritt. Man kann das Drama daher auch ein concentrirtes und lebendiges Epos nennen, worin der Dichter nicht mehr erzählt, sondern die Personen selbst, redend vorzüglich und handelnd einführt, mit Expositionen etwa durch das Volk, wie in den Chören der Alten, verbunden. Diese Dichtungsart ist, wie die objectivste, so auch darum wohl die vollkommenste zu nennen, weil der Dichter hier wie ein höherer Genius nur in Andern die Menschheit anschaut, und weil der Charakter eines Menschen und seine That, oder sein Schicksal in einem entscheidenden Lebensmoment, auch der höchste Gegenstand der Kunst überhaupt ist. Daher denn alle Elemente und Töne der dichterischen Muse, die lyrische Kraft und Tiefe der Empfindung, die Klarheit der Erzählung und Beschreibung, die psychologisch feine Zeichnung, Witz, Laune, heller Gedankenblick überhaupt, sich hier vereinigen müssen, um das grosse Bild zu vollenden. — Man unterscheidet das mittlere Drama überhaupt, welches aber

Himmel erzieht der Staat seine Bürger, für ihn erschliessen sich des Wissens Tiefen, weht und athmet die Begeisterung der schöpferischen Kunst. Wir nennen den Inbegriff dieser Gefühle und Gedanken, dieses Strebens und Glaubens und ewigen Schauens, mit einem fremden Namen Religion — von relegere nach Cicero, von religare nach Lactanz und Augustin, ein gewissenhaftes Wiederbedenken also, oder eine höhere Verknüpfung und Verpflichtung der Seele dem Urwesen der Gottheit selbst. In unsrer Sprache drücken wir des Wortes tiefen Sinn durch die bestimmteren: der Erkenntniß oder Lehre von Gott (Theologie), der Gottesverehrung, auch Gottes-Furcht und Dienst, im würdigen Sinn zu fassen, wie die entsprechenden ἐυσέβεια, λατρεία, cultus, pietas u. s. w. Doch bezeichnen jene Worte unsrer Sprache zunächst nur die eine (höchste) Idee, und nicht zugleich auch die übrigen höheren — der Freiheit und Ewigkeit des Geistes insbesondre, an welche uns das der Religion zugleich zu erinnern pflegt. So hat sich dieses ein Bürgerrecht in unsrer Sprache erworben, indem es die Fülle jener vereinten Gedanken kurz und im Allgemeinen bestimmt genug in unsrer Seele anregt. Sonst mag auch das Wort Glaube, an das Höhere nämlich und Göttliche, oft seine Stelle vertreten. Ueberhaupt aber erinnern die verschiedenen Ausdrücke auch wieder an das Verhältniß des Aeusseren und Inneren in der Religionsangelegenheit,

wovon jedoch nur das letztere vorzüglich, die grossen Wahrheiten oder Probleme selbst, der philosophischen Forschung hier vorliegen.

Wahrheiten oder Probleme: — in beiden Fällen, und wenn auch jene als unmittelbar geoffenbahrte erkannt wären, hätte dennoch die Philosophie auch hier noch ihr Geschäft, ihr Recht, ihre Stimme — aus dem einfachen, doch (um des mächtigen Streites willen) bald noch weiter aufzuklärenden Grunde: daß die Wahrheit will erkannt seyn, und daß die Philosophie eben selbst nichts Anderes, noch Geringeres ist, als das Streben nach Erkenntniß aller Wahrheit. So darf sie — auch dem Heiligthume selbst — sinnend und bescheiden sich nahn, und dieses Sinnen und Forschen und endliche Erkennen darf sich, in einem zwiefach guten Sinn, eine Philosophie der Religion nennen, die somit in der einen (aufsteigenden) Betrachtungsweise zugleich als der Gipfel, oder als das Letzte und Höchste aller Philosophie überhaupt wird zu bezeichnen seyn. Und in der That ist wohl sehr natürlich die Foderung, daß sich der Geist für eine Forschung, der seine höchste Kraft selbst noch so wenig gewachsen erscheint, durch jede andre zuvor doch müsse gestählt, geschärft und vorbereitet haben. So durch Naturbetrachtung, die uns überall Gesetz, Ordnung, Leben und Seele ausser uns wahrnehmen läßt, und uns so zu höheren Fragen allmählig

hinanführt. Durch die Seelenkunde sodann, und ihren Hauptheil, die Denklehre, die unser Denken selbst uns verdeutlichen und schärfen wird — wie über Alles wünschenswerth für solche Forschung! in welcher wohl mit höchster Schärfe soll gedacht werden, und mit Vermeidung also jedes Schattens, darf man sagen, von verdecktem Widerspruch, Erschleichung der Principien und Cirkelbeweisen. Durch die praktische Weltweisheit endlich, welche — indeß ihre Gefährtinn, die Geschichte, uns mit einer wundervollen Schwermuth oft erfüllt bei dem Anblick dieses Versinkens aller Grösse und Kraft der Erde in den dunkeln Abgrund der Vergangenheit — ein ewiges Gesetz hingegen uns aufstellt, das mit stiller Allmacht durch alle Zeiten tönt, und die Unendlichkeit selbst uns zu erschliessen verheißt. So giebt die Physik der religiösen Forschung die lebendige Fülle, die Logik die speculative Strenge und Tiefe, die Ethik die erhebende Kraft und Begeisterung — der wandellosen Tugend. Ohne diese Gründung unsers Denkens woher käme ihm der Aufblick?

Diesem zufolge wird die Religionsphilosophie hier zugleich an die Stelle der alten Metaphysik treten dürfen, deren Gegenstände eben diese höchsten waren, wie es auch ihre Ueberschriften angaben: vom Wesen überhaupt, von der Welt, von der Seele, und von Gott. Nur daß hier die Untersuchung auch nach ihrem Ziele strebt, womit jedoch selbst wieder ein neuer Anfang gewonnen wird —

Principien oder Keime neuer geistiger Entwickelung, nach dem allgemeinen Rhythmus unsrer Gedanken, welcher dieser ist, daß wir von der Wahrnehmung der Erscheinungen und Wirkungen zu der Erkenntniß des Wesens und der Ursachen uns zu erheben suchen — in der so gewonnenen Anschauung einen Augenblick wie in stiller Entzückung verweilen, um mit geschärftem Blick die Welt zu überschauen, und gleichsam schöpferisch hinabzugehn in die Reiche der Natur — bis wir in dieser Fülle uns wieder wie verloren haben, und so aufs neue den Schein betrachten und die Wirkung, um uns mit erneuter Kraft emporzuschwingen, und so, nach unendlichem Wechsel, die Ruhe zu finden, welche die Anschauung des Ewigen uns auch ewig und einzig gewähren wird.

Dies über die Stellung der Religionsphilosophie im Gedankensysteme überhaupt vorbemerkt, gehen wir zu ihren Forschungen selbst über. Und zwar wird sie sich zuerst über die Quelle oder Entstehung der religiösen Ideen, so wie über das Vermögen der Seele, sie zu erkennen, somit auch über den Gegensatz der geoffenbahrten und der nur natürlichen Religion mit sich selbst zu verständigen haben, um sodann zweitens die eignen Forschungen und deren Resultate mit derjenigen Umsicht und Ruhe darzulegen, welche der Philosophie, will sie ihres Namens anders würdig seyn, freilich nimmer fehlen sollten.

I.

Allgemeine Untersuchung über den Ursprung der religiösen Ideen.

Daß der Mensch durch die Kraft des eignen, tief empfindenden, lebhaft forschenden Geistes zu den Ideen von inneren seelenartigen Principien der irdischen und himmlischen Dinge, von einer möglichen und wünschenswerthen Ewigkeit der eignen Seele, von höheren und mächtigeren Wesen, Geistern, Dämonen (guten, wie bösen) ja auch von einer Schöpfung, Bildung, Lenkung aller Dinge und ihrer Wandlungen durch eine höchste Intelligenz habe gelangen können, das ist nach psychologischen, ja selbst nach strengeren logischen oder wissenschaftlichen Principien überhaupt begreiflich und wohl selbst als nothwendig nachzuweisen. Solche Vorstellungen von einem Höheren, Unsichtbaren, Ewigen, Mächtigen, finden sich auch wirklich bei allen Völkern auf einer gewissen Stufe der Cultur, und Niemand hat diese Vorstellungen alle aus einer unmittelbaren Einwirkung oder Offenbahrung des Geisterreiches abzuleiten leicht für nöthig erachtet; sondern wie das Staunen, die be-

wundernde Betrachtung der wundervollen Natur, die Philosophie überhaupt hervorrief, so auch diese höchste oder letzte, die als solche begreiflich auch die kühnsten Flüge der Phantasie, die künstlichen Systeme des Verstandes, somit auch die wildesten Verirrungen und die feinsten Sophismen herbeiführen mußte. Denn wie mannigfaltige Aufforderungen an den zuerst noch ganz sinnlichen, unwissenden, der auf seinen Geist einströmenden Unendlichkeit fast noch erliegenden Menschen, diese höheren Mächte und Principien des Weltalls zu empfinden, in Phantasie anzuschauen, im Begriff zu denken! Und nicht blos die Furcht doch (timor — primos in orbe deos fecit) war es, nicht Sehnsucht allein und Trauer, sondern Freude auch, Ehrfurcht vor dem Höheren (auch in der Menschenbrust selbst) hinaufstrebende Hofnung, so wie eine speculative Anlage und deren Trieb und Bedürfniß war es, was vor Alters, wie noch immer, die religiösen Forschungen und den aus ihr hervorgehenden Glauben erzeugen, erhalten und stets neu beleben mußten. Und zwar sehen wir diese natürliche Religionsidee auch nach gewissen psychologischen Entwickelungsgesetzen im Ganzen und mit der übrigen Erkenntniß unstreitig fortschreiten, an Kraft und Klarheit gewinnen. Denn wie anders, als nach der Analogie seines eignen denkenden Wesens, oder anthropomorphistisch, wie man sagt, hätte der Mensch sich auch die höheren Mächte denken mögen, und in dem Maasse also, als er sich

selbst mehr als ein denkendes, sittliches Wesen, als einen Geist dachte, verklärte sich auch seine Ansicht von den höheren Principien des Weltalls, ward namentlich seine Vorstellung von der einen Weltintelligenz reiner und erhabener. Welch ein Abstand von dem rohen Fetischismus des Afrikaners, und dem polytheistischen Volksglauben aller Art, bis zu pythagoräischen und stoischen Vorstellungsarten, oder bis zu den Gedanken eines Platon, Leibnitz, Kant, von dem Geist des Universums, dem Ordner der Sternenwelt, dem Lenker der Schicksale, dem gerechten Vergelter. Oder — sollte die Philosophie, wie wohl oft behauptet ward, diese ihre erhabenen Lehren, den Monotheismus insbesondre, zuletzt etwa doch, und ohne es vielleicht selbst zu wissen, einer höheren Revelation allein zu verdanken haben? Sollte Platon z. B. seine reinere Erkenntniß aus den Schriften Mosis geschöpft haben, der selbst einer unmittelbaren göttlichen Offenbahrung gewürdigt worden? und hätten die jüngeren Stoiker schon ihre milderen Sittenlehren, und die ganze neuere Philosophie ihre bessere Religionslehre überhaupt, dem Lichte des Christenthums vorzüglich, dieses neuen Bundes der Menschen mit Gott, zu danken gehabt? Die Beantwortung dieser ganz geschichtlichen Fragen kann hier zwar nicht gegeben werden. Dem allgemeinen Begriff aber einer so behaupteten unmittelbaren oder besondern Offenbahrung Gottes, so wie den Kennzeichen ihrer Wirklichkeit, also Wahr-

heit und Aechtheit, wird unsre Philosophie der Religion überhaupt unstreitig nachzuforschen haben. Denn wie viele, und oft wie seltsame, Inspirationen und höhere Einwirkungen in den natürlichen Gang der Dinge sind nicht schon von Menschen behauptet worden, und welch ein Streit ihrer Bekenner unter einander, wie ihn u. a. Volney in seinen Ruinen in ein furchtbar sprechendes Gemälde zusammengedrängt hat. Wenn irgend etwas religiöse Pflicht des Forschers ist, so unstreitig die ruhigste Prüfung so grosser und streitender Behauptungen.

Man versteht aber unter Offenbahrung im engeren Sinn — denn sonst ist ja schon das Weltall selbst in seiner gesetzlichen Ordnung mit Recht eine höhere Offenbahrung, die Natur ein grosses, Allen offnes Buch voll göttlicher Weisheit genannt worden — eine von gewöhnlicher Erfahrung verschiedene, entweder mehr nur innerlich vernommene, oder aber zugleich äussere und sinnliche Verkündigung geistiger Wahrheiten oder Gesetze an die Menschen, unbekannter göttlicher Rathschlüsse insbesondre über die Entsündigung und das zukünftige Leben; indeß man das sterbliche Geschlecht seine übrigen Kenntnisse und Wissenschaften, größtentheils wenigstens, durch eigne Kraft sich erringen läßt. Jene, nur innerlich und geistig vernommene, nennt man vorzugsweise Inspiration, Theopneustie, deren sich, wie bekannt, ausser den Propheten z. B., auch Philoso-

phen, wie Plotin, und so viele Theosophen neuerer Zeit, auch andre fromme Gemüther rühmten; diese, durch äussere Erscheinungen und Thaten, welche, nach den bekannten Naturgesetzen als unmöglich betrachtet, nun als Wunder da stehn, wie die Erweckung eines wirklich Todten z. B., oder wie eine vom Himmel ertönende Stimme — Offenbahrung in einem noch engeren Sinn. Die erste scheint mehr geeignet, neue geistige Wahrheit der Seele einzuhauchen, dahingegen ist sie aber schwerer historisch zu beglaubigen, und Andern zu beweisen und mitzutheilen, weil sie so ganz innerlich und subjectiv ist; die zweite kann oft — mehr willkührlich nur eine grosse Macht zu verkündigen scheinen, wogegen sie aber auch mehr einer historischen Gewißheit und allgemeiner Mittheilung fähig ist. Zugleich aber ist die eine, wie die andre, und so jede Art der Offenbahrung und des Wunders — in der Erfahrung oder dem Bewußtseyn des Menschen — bei aller ihrer geistigen Kraft und ihrem Ursprung vom Höchsten, noch immer eine bestimmte, äussere oder innere, Empfindung, Anschauung zu nennen; sie geschah diesem oder jenem Menschen, an diesem oder jenem Ort, zu dieser oder jener Zeit, auf diese oder andre Weise; ihr Inhalt, das nun verkündigte Geheimniß oder Gesetz, war dieser oder jener, in diesen bestimmten Worten dieser oder jener Sprache ausgedrückt, oder durch irgend ein Zeichen, durch irgend eine bestimmte Einwirkung

überhaupt mitgetheilt u. s. w. Kurz, das innerlichste, geheimste Fühlen oder Schauen Gottes, wie das mächtigste Naturwunder, die plötzliche Verfinsterung der Sonne, die Auferstehung aus dem Grabe, die Stimme aus den Wolken — sollen zugleich menschliche Empfindungen, Erfahrungen, Erkenntnisse gewesen seyn, deren Wirklichkeit, theils überhaupt, theils als übernatürlich und zwar göttlich gewirkter — denn sie könnten ja etwa auch Fascinationen böser Geister seyn — also vor allen Dingen historisch beglaubigt seyn muß, und zwar wie viel gewisser noch (sofern die Gewißheit selbst wieder Grade hat) als irgend andre behauptete Thatsachen! so daß Hume wohl nicht mit Unrecht behaupten konnte: kein Zeugniß könne ein Wunder beglaubigen, wenn es nicht so beschaffen sey, daß die Falschheit desselben ein noch grösseres Wunder seyn müßte, als die Thatsache, deren Wahrheit dadurch bestätigt werden solle. Auch könnte man fragen, ob nicht das unendliche Wunder des Daseyns selbst, durch die Annahme besondrer und von der allgemeinen Gesetzlichkeit abweichender Wundererscheinungen, in unsrer Vorstellung vielmehr verkleinert und wie gestört werden müßte? — Um so mehr also wird überall wieder das Erste seyn müssen: die factische Gewißheit der (inneren oder äusseren) nach unsrer Ansicht übernatürlichen Erfahrung selbst; wonach sodann erst der Versuch des Verstehens und die Prüfung ihren Anfang nehmen

kann, und es allerdings nun auch muß. Oder wäre dieses Verstehen etwa unnöthig, diese Prüfung wohl gar verboten? So aber wäre, da die Offenbahrungen zugleich von Menschen zuerst aufgefaßt, und von einem Geschlecht zum andern, aus uralter Zeit zum Theil, und in oft schwer verständlicher Sprache überliefert werden mußten, den Irrthümern aller Art, ja dem Betruge sogar Thor und Thür geöfnet, und der unsinnigste oder frevelhafteste Menschengedanke könnte uns als Offenbahrung der höchsten Weisheit und Güte aufgedrungen werden. Also schon aus diesem Grunde Verständniß, Prüfung — nach gewissen Kriterien und Beweisen, durch welche der gläubige Mensch die wahrhaft göttliche Verkündigung erkennen, und von etwanigen menschlichen Zusätzen oder Verunstaltungen unterscheiden und reinigen möge, und deren er sich also selbst bewußt werden, die er sich deutlich vorstellen und denken muß. Diese Kennzeichen nun sind auch selbst wieder entweder mehr äussere, oder mehr innere, und zu jenen rechnet man besonders die Wunderthaten, oder sonstige grosse Winke und Veranstaltungen einer höheren Macht oder Allmacht, so wie zu diesen die Trefflichkeit und Erhabenheit der geoffenbahrten Lehre, oder Rathschlüsse der Gottheit selbst. Diese letzteren aber müssen dem geistigen Menschen um so mehr unstreitig die höheren seyn, als er selbst die Erkenntniß und die innere Vollkommenheit der Seele über die blos äussere Macht setzt,

die überdies, nach unsrer obigen Bemerkung, etwa auch die eines bösen Geistes und seiner Diener seyn könnte, wie ja die ägyptischen Zauberer z. B. mit dem gottgesandten Moses stritten, und wie man überall der guten und heitern Magie eine böse und finstre gegenübergestellt findet. Ueberhaupt also, damit wir das Göttliche uns zueignen, das Teuflische von uns abwehren mögen, Prüfung und Anerkennung. Und dies nun durch welches Princip oder Vermögen unsers Geistes, und in welcher Art — des blossen Glaubens etwa, oder einer zugleich mehr wissenschaftlichen Einsicht? Die Beantwortung dieser Fragen hängt, wie man sieht, von einer tieferen Selbsterkenntniß des Geistes wieder ab, von einer gründlichen Seelenlehre, die selbst aber so häufig vermißt wird, und wodurch die Schwierigkeiten und Misverständnisse sich also noch vermehrt finden. Nur das Gefühl, der Abhängigkeit des Menschen z. B., nur das Herz, die Phantasie etwa auch, oder ein gewisses Anschauungsvermögen, was höher seyn soll, als selbst die Vernunft — sagen Einige, die aber auch selbst wieder unter sich streiten — könne die religiöse Wahrheit, die geoffenbahrte namentlich, erfassen, und den Menschen durch sie beseligen; nur im Glauben, der vor allem Wissen, und über alles Wissen sey, lasse sich Gott und seine Geheimnisse ergreifen, und mehr empfinden, als eigentlich denken. — Nein, der schärfste, der kühl prüfende und genau zergliedernde Verstand, die tief eindrin-

gende mächtige Vernunft, und kein Gefühl und keine Phantasie, sind hier die Richter — entgegnen Andre — und was die strengste Prüfung dieser höchsten Seelenkräfte nicht zu bestehen vermag, muß der Denkende, der nur Wahrheit will, als Wahnglaube, als menschliche Erfindung oder Schwärmerei, weit von sich weisen, und lieber will er zweifeln, als einen Tempel für die Ewigkeit auf losen Sand bauen, den die Fluth der Meynungen vielleicht am nächsten Morgen hinwegschwemmt. — Und wohl gewiß gebührt den höchsten Erkenntnißkräften auch über die höchsten Dinge die erste und entscheidende Stimme, und dies um so unbedenklicher, als sie von den andern (wenn auch nicht niederen) nicht wesentlich verschieden, noch eigentlich trennbar sind; vielmehr wird der Verstand oder die Vernunft nur in dem Maasse Wahrheit wahrhaft zu erkennen vermögen, in welchem sie durch das Grundgefühl der Seele belebt, erwärmt sind, und als ihre Begriffe durch die Kraft der Phantasie denjenigen freieren und kühneren Schwung werden angenommen haben, ohne welchen — eine geometrische Aufgabe freilich, nicht aber das Unendliche selbst mag erkannt, oder auch nur geahndet werden. Denn die Religion, sagt man in einem gewissen Sinn mit Recht, ist Sache des ganzen Menschen — oder seines freien Geistes doch vielmehr; und er also selbst, und seine tiefste Begeisterung oder Empfindung, worin jenes Anschauen allein bestehen kann, aber

auch sein heller und scharfer Verstandesblick, oder seine höchste Vernunft — über welche ein noch höheres Vermögen setzen zu wollen, eine in Wahrheit verlorne Mühe seyn würde — sey hier der Richter! Und wenn es also einen ganz kalten, oder etwa gar todten Rationalismus irgend geben könnte, so sey ein solcher freilich gar fern von uns — doch eben so fern auch jene dumpfe und trübe Nebelwärme dunkler, wahnwitziger Gefühle, oder die ikarischen Luftflüge einer ungezügelten Phantasie. Die ernste und ruhige Begeisterung der tief und tiefer forschenden Vernunft sey hier die Muse und Kraft des Geistes, und seine Uranide ewig die Seherinn mit dem lichtgestärkten Blick. Daher denn auch, weil die Muse sehen und erkennen will, die religiöse Ahndung oder der Glaube, als ein anfangendes doch unvollkommneres Fürwahrhalten, sich auf keine Weise von dem Wissen des Geistes wird lossagen, noch ihm wohl gar wird widersprechen wollen. Denn zweier Vermögen ist der Mensch sich hier in der That doch nirgends bewußt, noch kann man eine wesentliche und absolute Trennung zweier Gebiete hier deutlich nachweisen, sondern der Glaube läßt, wie Voß jüngst noch unter uns sprach, „den Forscher auf der höchsten Stufe der Erkenntniß die noch höheren, im Gewölk sich verlierenden Sprossen schon vorahnden“; d. h. die Erkenntniß, das Wissen selbst ist es, welches emporstrebt, und in diesem Emporstreben, und in Be=

ziehung auf das noch unentdeckte, oder dunklere Gebiet, das aber dem festen Grunde des Daseyns überhaupt doch verbunden seyn muß in dem einen All der Dinge — nun Glaube heißt. Auch kann, ja muß wohl der Gegenstand des Glaubens zuerst ein — wenn man will unendlich viel — höherer seyn, als der des bestimmteren Wissens, ohne daß darum der Glauben selbst, als subjectives Fürwahrhalten, über das Wissen dürfte gesetzt werden. Oder, wenn wir in allen andern Dingen das Wissen dem Glauben, doch vorziehen, wie sollte es in den höchsten wohl anders seyn, und dürfte es nicht auch hier einen Fortschritt vom Glauben zum Wissen geben, und mögte man diesem eben hier entsagen und im Nebel verbleiben wollen? Oder sollte etwa auch Gott an sein und seiner Schöpfung Daseyn — nur glauben dürfen, wie der Mensch dies auf gewisse Weise überhaupt nur kann? Man bejahe oder verneine die Frage — der Zusammenhang bleibt derselbe, und nur das Licht (des Wissens also) macht sich selbst und auch die Finsterniß sichtbar.

Diesem also zufolge wird ein reines, wenn auch tief sehnsüchtiges und an eine höhere Ordnung der Dinge gläubiges Gemüth, wenn es von einer unmittelbaren göttlichen Offenbahrung zuerst Kunde empfängt — daß wir diesen Glauben mit der Muttermilch schon einsaugen, sollte hierin nichts verändern, weil der Jüngling später von seinem Glauben doch überzeugt, in ihm befestigt wer-

den muß — auch zu allererst wieder, und um so ernster, je grösser etwa sein erstes Staunen war, sich selbst sagen: prüfe Alles, mein denkender Geist, und nur das Wahre und Gute halte fest, als dein erkanntes und ewiges Eigenthum. — So aber wird die menschliche Vernunft ja über die göttliche sich offenbahrende, oder dieser doch gleich gesetzt, und das Gesetz auch dieser menschlichen Vernunft dem Willen oder Gesetze Gottes; wie auch Kant z. B. so verwegen sagte: selbst der Heilige des Evangeliums sey mit dem Ideal der praktischen Vernunft zu vergleichen, und nach diesem zu beurtheilen. — So könnte es scheinen, und die Sache fodert um so mehr eine Aufklärung, je gröbere Misverständnisse und je seltsamere Einfälle über dieses Verhältniß von jeher in Gang waren. Zuvörderst nämlich wird zu bemerken gut seyn, wie der Ausdruck: menschliche Vernunft einen allgemeinen oder abstracten Begriff bezeichnet, der Millionen der verschiedensten Vernunftcharaktere zusammenfaßt; — denn dieser Hurone hat Vernunft, und Platon hatte sie, wie Kant und Leibnitz. Demnach mögte es gerathener seyn, an eine individuelle und bestimmte Intelligenz zu denken, und nun also nach dem Verhältniß dieser Vernunft zu der göttlichen zu fragen. Dieses sey nun welches es wolle, und die göttliche Vernunft über die menschliche auch noch so erhaben, so bleibt soviel doch klar — was daher auch wieder für den Huronen gilt, und so

für Alle, und von entschiedener praktischer Wichtigkeit ist — so viel sagen wir, daß die geoffenbahrte Lehre für den Menschen — Leibnitz z. B. oder einen andern — nur insofern in der That eine Lehre der Wahrheit sey, als er sie zu fassen, und mit seinem übrigen Wissen in irgend eine Verbindung zu bringen vermag. Denn der Glaube, die Ehrfurcht für das höhere Wesen möge auch noch so groß seyn, irgend einen Sinn muß der Gläubige doch mit den Worten verbinden können, und dieser steht wieder in Beziehung auf die übrige, nicht geoffenbahrte, durch eigne Kraft erkannte Wahrheit, welche Beziehung nimmer kann aufgehoben werden. Denn sey das Verhältniß des denkenden Menschen zu der — unmittelbar oder durch ihre Geweihten — sich ihm offenbahrenden Gottheit etwa das des lernenden Kindes zum Vater oder Lehrer, so sucht dieser doch auch zu dem Verstande des Kindes zu reden, nach seiner Fassungskraft, wie man sagt, aber mit Absicht auf seine eigne dereinstig freie Ueberzeugung, und nicht etwa kann es dem selbst denkenden Lehrer genügen, dem fähigen Kinde blosse Gedächtnißformeln beizubringen, deren gedankenloses Herbeten ihm selbst vielmehr, wie dem aufgeweckten Kinde, gar bald widerlich werden müßte. Die Anwendung ist leicht, wie sie ohne Zweifel auch gültig ist, und somit dürfen wir den Satz nun feststellen: die geoffenbahrte Lehre gilt dem Menschen in seiner Ueberzeu=

gung so viel, ist ihm für sein Seelenheil förderlich so weit, als er sie versteht und als Wahrheit zu erkennen vermag — und was darüber wirklich liegt, mag an sich einen noch so hohen Werth haben, und mag von ihm auch wohl (aus Gründen) als solches vermuthet, geglaubt werden; dennoch wird es ihm, wenn er gewissenhaft ist und die Wahrheit liebt, noch nicht für eine bestimmte Wahrheit gelten dürfen, noch wird er sein Leben, dessen Pflicht ihm seine Vernunft ohnehin vorschreibt, nach einem ihm noch unbegriffenen Gesetze einrichten, noch Andre mit fanatischem Eifer überreden dürfen, zu glauben, was er selbst — nicht weis, sondern höchstens glaubt, mit dem (oft leider betäubten) Bewußtseyn der Möglichkeit des Irrens. Denn Gott zwar irret nicht, wohl aber der die göttliche Weisheit verkündende Mensch, und nur von diesen Gedanken und Lehren des Menschen ist, wohl zu merken, hier die Rede. Und ebendarum wird der Gewissenhafte also sich lieber bescheiden, und mit dem ergeben sich begnügen, was er klar einsieht und weis — das Uebrige aber dahin, oder Gott anheim gestellt seyn lassen, mit verschiedenen Graden zwar des wachsenden Glaubens, doch ohne es je zu wagen, was frevelhaft seyn würde, durch blossen Glauben — Wünschen, Wollen, Eifer oft vielmehr — seinem übrigen festeren Wissen und Denken zu widersprechen — gegen sein Gewissen.

Es ergiebt sich aus diesen Betrachtungen also das zwar einfache, aber wohl zu beachtende Resultat, wie nämlich jede Religion in dem so bestimmten Sinn eine Vernunftreligion, und der Supranaturalism selbst auch wieder ein Rationalism heissen müsse. D. h. die äussere Erkenntnißquelle mag wohl eine höhere gewesen seyn, als die der gewöhnlichen Erfahrung und Speculation, die innere Erkenntniß oder der Glaube selbst aber wird immer eine Erkenntniß oder ein Glaube der Vernunft bleiben müssen, welches so einfach und klar zu seyn scheint, daß man die, so ein Anderes behaupten mögten, einer unseligen Sprachverwirrung wenigstens, wenn nicht noch schlimmerer Fehler zeihen müßte. Der Unterschied der positiven, geoffenbahrten, und der natürlichen oder blossen Vernunftreligion liegt also in der Art und Weise der Erfahrung, oder ersten Anregung und Entstehung, welche dort als eine übernatürliche (in einem freilich näher zu bestimmenden Sinn) behauptet wird, nicht aber in dem Vermögen ihrer Erkenntniß, welches für beide dasselbe bleibt; und ob es also und welche, eine oder mehrere, wirklich geoffenbahrte Religionen geben möge, ist somit lediglich, oder doch vorzüglich, Frage nach einer Thatsache, welche theils nach den allgemeinen Grundsätzen der historischen Kritik, der Auslegungskunst u. s. w., theils nach jenen, unstreitig philosophischen Kriterien der Wahrheit oder Göttlichkeit einer solchen Verkündigung zu entscheiden

ist — was hier übrigens im Allgemeinen bemerkt zu haben genügen muß, da unsre bestimmtere Untersuchung sich nun auf die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, wie Kant seine philosophische Religionslehre nannte, zu beschränken hat. Der blossen Vernunft — der menschlichen, sich selbst überlassenen, aus eignen Erkenntnißquellen schöpfenden, womit also nur jener Unterschied des Ursprungs bezeichnet seyn soll. Denn innerhalb der Gränzen der vollkommensten, oder göttlichen Vernunft liegt freilich Alles — alle Wahrheit also auch, und alle religiöse. Aber auch für die menschliche, um diesen Hauptpunkt, bevor wir weiter gehen, noch einmal geflissentlich einzuschärfen, liegt keine Wahrheit, die sie denkt, von der sie redet, insofern nun noch ausserhalb ihrer selbst, und sie würde, solches behauptend, sich vielmehr selbst unmittelbar und mit eignem Munde — widersprochen haben. Und auch über die Gränzen der Vernunft liegend kann die Wahrheit, als eine erkannte, nicht genannt werden, weil sie insofern wieder für das Subject keine Wahrheit seyn würde; wie sie hoffentlich noch viel weniger — wider die Vernunft wird seyn sollen, was Tertullian freilich zu meynen schien in seinem bekannten: credibile est, quia ineptum est . . . certum est, quia impossibile. Aber mit einer solchen Behauptung kann es doch wohl nimmer ein recht logischer Ernst, sondern nur das etwa gemeynt

gewesen seyn: die Mysterien oder Glaubenslehren seyen so erhaben, ungewöhnlich und herrlich, daß die gemeine Vernunft sie freilich nicht zu fassen vermöge, sie ihr vielmehr widersprechend scheinen müssen, indeß der grosse Kirchenvater selbst, oder sonst ein Ausleger der göttlichen Mysterien, sie allerdings, wenn auch zum Theil nur, gefaßt zu haben glauben mußte, wie aus dem Eifer zu ersehen, womit sie die Lehre predigten, verfochten, mit ihrem Blute selbst bezeugen wollten. Oder sollten so grosse Lehrer und Lichter der Kirche in den Verdacht gerathen dürfen, eine Lehre gepredigt zu haben, die ihnen selbst wirklich ganz widersinnig geschienen? Wohl unmöglich, und es waltete hier also, abgesehen von andern etwa mehr irdischen Motiven, nur eine gewisse, und allerdings auch gefährliche psychologische Täuschung ob, oder jener versteckte Widerspruch, gegen welchen die Nachfolger zu warnen gut seyn kann, damit die Verwirrung im Lande nicht noch grösser werde. Tertullian, oder wer es seyn mogte, dachten, oder versuchten doch zu denken, in dem einen Augenblick, was sie in dem andern, mit seltsamer Abstraction von ihren eigenen Gedanken, für undenkbar oder ungereimt erklärten. So wurden sie von der gar nicht denkenden Menge vielleicht um so gläubiger angestaunt — indeß der einsame wirkliche Denker, dem es eine Pflicht schon geworden, die göttlichen Rathschlüsse tiefer zu erforschen, eine solche Argumenta-

tionsweise freilich sehr bedenklich finden mußte, ja in dem Maasse bedenklich, daß ihm durch sie gar leicht ein allgemeines Mistrauen in die Wahrheit des Systems selbst hätte entstehen mögen. Denn wie doch hätte er einen Widerspruch zwischen sonstigen natürlichen und logischen Gesetzen, darin Gott sich doch auch verkündigt, und der besondern Offenbahrung annehmen mögen? Dazu der unselige Streit, das alte historische Dunkel, das Privative und Partielle der Offenbahrungen — wogegen die versuchten Deductionen der Nothwendigkeit derselben schwache Gegengewichte bleiben dürften. Denn — wird man bei der geringen oder doch streitigen Evidenz derselben ohne Vermessenheit fragen dürfen — woher wißt Ihr, daß der menschliche Geist nicht, durch die Anschauung der allgemeinen göttlichen Offenbahrung in der Natur und im eignen Bewußtseyn, zur Wahrheit endlich und zur Tugend sollte gelangen können? daß nicht eben das Rathschluß Gottes und höchste Weisheit war, daß der zur Freiheit berufene Geist sie auch durch eigne Kraft kämpfend erringen sollte? — Hier stehen menschliche Gedanken einander gegenüber, und der Zweifler frägt nach der Thatsache. Will man, wie wohl oft geschieht, im Cirkel beweisen, oder das Princip erschleichen? Die menschliche Weisheit soll Thorheit seyn vor Gott; so soll es seyn, weil Gott durch einen Apostel dies soll gesagt haben. Aber die erste Frage ist: hat Gott in Wahrheit solches ge=

sagt, oder sagen lassen, überhaupt: hat Gott selbst geredet, daß er dieses oder jenes überall geredet oder befohlen habe? Oder, die Inspiration auch zugegeben, war der inspirirte Mensch es auch in jedem Augenblick, und immer auf gleiche Weise, und wer verbürgt uns, daß er die Gedanken Gottes nie misverstand? Oder ist auch jedes Wort, jeder Buchstabe der Schrift von Gott selbst unmittelbar eingegeben und vorgeschrieben? Zwar auch dieses — und folgerecht genug — ist von Menschen behauptet worden, von Menschen zunächst — — und so hören wir überall vorerst menschliche Stimmen, lesen wir menschliche Schrift, eifrige wohl oft, ja zornige, was um so mehr an dem göttlichen Ursprung zweifeln läßt. Menschen reden von Gott, und streiten über sein Wesen. Und welcher Mensch ist untrüglich? — Bis also die Gottheit selbst den Streit entscheiden und den Irrenden noch einmal sich offenbahren wird, muß es dem Forscher, der in das heilige Dunkel der Vorzeit gedankenvoll zurück, wie hoffnungsvoll in das Morgenroth der Zukunft vorblickt, und über den unheiligen Streit der Wächter des Heiligthums eine tiefe Wehmuth zugleich empfindet, in diesem Gefühl oft fast der einzige Trost seyn — sich still wieder zurückziehen zu dürfen innerhalb der Gränzen seiner eignen, auch von Gott stammenden Vernunft, und in ihrer Tiefe also auch ein göttliches Wort zu vernehmen, welches (nach Spinoza) nie kann verfälscht oder entstellt werden.

II.

Philosophie der höchsten Ideen einer forschenden Vernunft.

Die Religionsphilosophie hat in unserm Gedankensystem einen sichern wissenschaftlichen Grund in der Erkenntniß der Natur der Dinge selbst, und der wirkenden Seele in ihr. Von dieser Erkenntniß wird sie daher eine zusammengedrängte und erneuerte Darstellung zu geben haben, um die Entwickelung des in ihr treibenden Keimes — des Anschauens oder Ahndens einer höheren Welt — um so bestimmter und lichtvoller nachweisen zu können. Der Gang der Untersuchung wird ebendaher auch wieder der allgemeine seyn: von der Natur- oder Weltbetrachtung durch die Selbsterkenntniß der Seele aufstrebend zum Einen, zur Harmonie des Ewigen selbst.

1. Das Weltall — die Natur.

Wenn die Seele aus der stillen Ruhe ihrer Gedanken wieder hinausblickt in ihre Unendlichkeit, was mag sie anderes schauen, als das ewige und ewig bewegte, seelenerfüllte Gegenbild ihrer selbst? Dieses und nur dieses jenes unendliche Weltall — von Wesen und gährenden Kräften, welches die Seele, die schauende und entzückte, zu

überwältigen, zu vernichten droht durch seine Allgewalt?

Es ist, sagen wir, dies Unendliche, in seiner Schönheit und seinem Lichtglanz; in seinen Wesen und Formen wirkt und waltet jene schaffende Kraft der Natur, die Alles ist, was da war, was da ist, und was da seyn wird. Oder könnte das Seyn — etwa auch nicht seyn, oder irgendwann nicht gewesen seyn, und irgendwann nicht seyn werden? Wie mogte irgend am Urquell der Tage aus Nichts — Etwas — werden? wie das Seyende in irgend einer unendlichen Ferne der Aeonen sich vernichten? Ist die Welt, so ist sie ewig, weil ein Seyn in der Zeit allein — ein nicht seyendes, oder ein vernichtetes wäre, und weil die Zeit selbst nur in und mit der Welt ist, die anfangslose Woge ihrer Kraft, das innere Erzittern ihrer lebendigen Seele — ihrer Wesen fortschreitende Harmonie. Sey die Welt eines Geistes Werk, eine Schöpfung aus seines Wesens Tiefen — wie mogte der Geist! doch — eine Ewigkeit, oder eine flüchtige Secunde — geruht haben? Mußten, wenn Denken und Wirken sein Wesen war, seine Gedanken, seine tiefsten Träume nicht selbst im Nu schon Wesen werden, im Nu, welches zugleich seine Ewigkeit war? Oder der Schöpfer wäre auch selbst ein Zeitwesen, die Frage nach dem Ursprung der Dinge hätte sich erneuert — doch die Antwort bliebe dieselbe: das Seyn allein nur ist. Und wie so das

Seyn des Alls ewig vorher schon, vor diesem des Augenblicks muß gedacht werden, so auch in unendlicher Folge. Die Gestirne werden nicht erblassen, noch untergehn in ihren unendlichen Räumen, noch auch dieses Sonnenstäubchen wird es, oder dieses Sandkorn; — seine Vernichtung müßte den Ruin der Welten nach sich ziehen. — So besteht im Atome selbst das All — es besteht, es wandelt sich, und besteht in allem Wandel, und entfaltet aus seiner Möglichkeiten Fülle seine Wesen und Gestalten alle, jedes wirklich und in sich selbst eins, und wahr und vollkommen, mit stiller unwiderstehlicher Nothwendigkeit — nach dem ewigen Gesetz der Ursache, die in ihren Wirkungen und deren Widerspiel nur sich selbst und ihr Wesen verwirklichen, eine endlose, in sich selbst zurückgebeugte und unendlich verschlungene Kette, eine in sich selbst nur fortwirkende unendliche Wesenharmonie. Es ist also, dieses Wesenall, und bleibt und wirkt ewig in seinen Gestalten fort, indeß — wir, seine Träume, vorüberfliehn. Es widersteht, unvernichtbar in jedem Atom, unserm ohnmächtigen Andrang, unendlich — nach aller Anstrengung des Denkens es zu umfassen und zu begränzen — wesenhaft und wirklich sich verbreitend, gestaltend und fortschreitend, seiner Sphären Umwälzungen in sichern Bahnen unendlich vollendend, deren jede seiner Ewigkeit still wandelndes und auch selbst noch ewiges Lichtbild ist.

Und geordnet, harmonisch gesondert, leuchtet und schimmert dem Blick des Geistes diese seine Unendlichkeit entgegen in zahllosen? sich noch bildenden und belebenden Welten, ewigen Geburtsstätten eines geistigen Lebens, wie nach allen Gründen der Beobachtung und der stillen Meditation mit Recht mag vermuthet werden. Wie verschwinden gegen diesen Gedanken die Schmerzen der kleinen Erde, ihre Freuden und ihrer Welteroberer gigantisch kindischer Entwurf! — Sphären des Lebens, der schlummernden Empfindung, der lichten Betrachtung selbst: — denn ist das energische Licht, dessen Strahlen die wandelnden verbindet, ist ihr anfangsloser Flug, den nur der Gedanke selbst als seinen Wink und sein Bild in der Natur begreifen mag, nicht selbst schon eine Regung ihres tiefen Lebens? Sind sie nicht bis in ihre tieffsten dunkeln Mittelpunkte voll Kraft der schlummernden Seele? So sind es, kann man mit den Alten sagen, Geister, unkörperliche Intelligenzen, die sie leiten und bewegen in ihren fortfliegenden Bahnen, wie auch jene zweite Kraft ihrer Mittelpunkte oder ihrer Daseynsfülle selbst eine Kraft der Einigung nur ist nach der Urharmonie der Welt — der Eros, der die Elemente ordnend an einander knüpfte. — So, sich ewig fliehend, bleiben sie in ihrer Freiheit ewig auf einander bezogen; sie umkreisen sich in allen Linien der Natur, ihr gemeinschaftliche Beziehung dies geordnete Ganze selbst in der Harmonie seiner Welten.

In diesen reinen und unverwirrbaren Gesetzen, in diesen Lichtzügen der Ewigkeit, wie in der wesenlosen Zahl und Raumgestalt schon selbst, erkennt der Geist so mit immer neuem Entzücken ewige Gedanken wieder, Gesetze der höchsten Intelligenz; — weil andre auch der endlichen Vernunft schon undenkbar sind, oder nur Verwirrung geben würden, so daß der Geist sich hier an der Gränze der Möglichkeit selbst zu stehen scheint, und wie von Gefühlen der Ewigkeit durchschauert einen Blick gewagt hat und wagen sollte — in die Geheimnisse der Schöpfung. Und wie also nun — ist die Welt so in Wahrheit ein Bild und Werk des (ewigen) Geistes, oder dieser nur ein flüchtiger Aufblick — eines verrinnenden Bewußtseyns — aus der Fülle der Weltkraft, und das höchste Leben selbst nur ein flüchtig entzündetes und wesenlos verloderndes Flämmchen über dem unendlichen Grabe, ein schmerzlich sich selbst fühlender, aberwitziger und verzweifelnder Gedanke — eines bewußtlosen Ungeheuers, das sich selbst stets neu gebährend und wieder verschlingend in einem geisterlosen Abgrunde thront? Diese Frage erhebt schon hier sich, beim Anschaun jener stillen Ordnung des Weltalls — dessen geistig schützende Gesetze aber auch da noch walten mögen, wo das endliche Wesen zweifelt, und bald verzweiflungsvoll ausbricht in die Blasphemie seiner Schmerzen und seines Wahns!

Denn dort zwar — in den Räumen des Himmels — fliegen Welten selbst dahin in stillen Harmonien, nur dem Geiste vernehmbar. Lichtblicke durch den ruhigen Aether nur verbinden sie; ihre Klagen und Trauertöne dringen nicht durch diese stillen Räume. — Hier auf Erden aber, welcher Drang alsbald und Streit der Kräfte, in den engsten Räumen der Liebe — das Elend und sein Weheruf! Ist auch hier noch ewiges Gesetz, und zuletzt — der Einklang wieder? — Einst, in jener Urzeit des Planeten, ordneten sich aus dem Aethermeere der Welten die Kraftatome der Elemente in ihren grossen Verhältnissen, die auf eine höhere Welt prophetisch hinwiesen. Tief gründere, wölbte sich, starrte in Riesengestalten empor die Feste, der Schöpfung sichre Pfeiler, Bestand des Lebens, Bändigung und Widerstand den Fluthen des Beweglichen, mächtigster Gegensatz des unendlichen Lichts. Doch glüht und regt sich auch in der dunkeln Tiefe der unruhige Funke des Lebens. Die Grundsäulen erbeben, die Flamme lodert empor, Verderben den sterblichen Geschlechtern, die unter den Ruinen schon begraben sind. Und werden so die Welten selbst zertrümmert werden, und waltet über Alles nur das eine Gesetz? — In die Tiefe, zwischen festen Ufern, zog das Welt- und Lebensmeer gebändigt sich zurück, das bewegliche, gleichmässig fluthende, des Lebens uralte Wiege, die mildernde Feuchte der wehenden Luft. In alter Sympathie mit dem Begleiter der Erde hebt es

und senkt es sich, folgsam seinen Winken. Es strömt vom erstarrten Pol und Gebürg in seine Tiefen, wogt und thürmt sich vor dem Flügel des Sturmes, bahnt sich Wege durch die Felsen, und verschlingt die blühenden Länder, ihr Leben und seine Gestalten und Freudentöne alle tief versenkend in seinen furchtbar tosenden, bald schweigenden Abgrund. Und schon ruht es wieder in feierlicher Stille, es spiegeln im verklärten Blau sich die ewigen Gestirne, seinem Schooß entsteigt die Lebensgöttinn wieder, und seine Feuchte glänzt und röthet sich dort im Gewölk des Abends. — Erde und Meer umspielt, durchdringt, die leichte, stets bewegliche Luft, der äthergebohrene Hauch und Odem des Daseyns. Oben ewige Heitre und Stille, unten über Land und Meer das entfesselte Heer der Stürme, die finster drohende Wetterwolke, die schon krachend ihren tödtenden Strahl geschleudert und weit umher der Erde Saaten und Blüthen verwüstet hat. Doch die Stille kehrt wieder, leichter athmet die sterbliche Brust, und trinkt entzückt im reineren Aether den Balsam der Erde. — Von jener Wache des Zeus, vom glühenden Sonnengestirn, fliegt mühelos herab das allbelebende und erweckende Licht. In den Schooß der Erde, in Wasser und Luft, in alles Leben drang früh sein mächtiger Strahl in zahllosen Funken, die in Allem ewig fortglühn. Ueberall und nirgends — wirkt, waltet, entfaltet das Leben diese tiefverborgene, sich selbst gleiche, in sich selbst ewig zitternde und nach der Ruhe des

Gleichgewichts strebende Flamme der Natur — in der dunkeln Erdtiefe, wie in dem aufjauchzenden Herzblut der jugendlichen Freude; in ihr vergeht und verjüngt sich wieder das selbst unvergängliche uud erste Wesen der Welt.

Dies Umfassende, Grössteste, diese übermächtige, oft vergötterte Welt der Elemente, ungekannten Gesetzen blind und gefühllos gehorchend, in sich selbst versinkend, fluthend, stürmend, sich verzehrend — weiset hin auf ein andres und höheres Reich — des Lebens, der Empfindung, und des Bewußtseyns jeglicher Gesetze selbst. Oder sie ist nur der ruhende Grund und die ernährende Fülle der unendlichen Keime des Lebens, die in uralter Zeit ihre Hülle zersprengten, und in ihren ewigen Formen sich schon entfaltet haben. So findet in diesem aus der Fülle der Kraft hervorgegangenen Reiche der Zwecke jenes erste seine Deutung: — ob gleich die blinde, oft zerstörende Gewalt der Nothwendigkeit in das Gebiet des Lebens noch sich hineindrängen will. Denn wie unserm Blick dort Zerstörungen und wenigstens scheinbare Unordnung entgegenkam, so auch noch hier; ja hier zuerst, in der Empfindung des Lebenden, im Gefühl und Urtheil des Menschen, ist die Zerstörung, Unordnung — überhaupt das Uebel wirklich. Still und friedlich und einmüthig mit sich selbst entsprießt so dem mütterlichen Schooß der Erde, sich nährend aus ihren Säften, wachsend, treibend, herrlich erblühend in Lüft und Licht, die vielgestaltete Pflan=

ze, das ruhige Gewächs der Natur. Schutz und Schirm und kühle Schattennacht, unendliche Nahrung und liebliche Erquickung gewährt sie den lebenden Geschlechtern, und freundliche Sinnbilder und die unschuldigsten Freuden ihre Blüthen dem sanfteren Gemüth. Und doch lockt in schön glänzender Frucht das spielende Kind dort das geheime Gift, und der betäubende Geist der Körner oder der gährenden Traube hat jenem Mörder Sinn und Verstand bethört, dessen Blut dort auf dem Hochgerichte versprützt wird. — Die Thierwelt endlich hat mit wachsender Kraft von der Erde sich losgerissen, aus innerer Wurzel sich nährend, athmend und von höherer Lebenswärme bald durchglüht, frei durch die Kreise der Schöpfung sich ergehend, jedes Wesen bald eine Welt im Kleinen, ein innerer, stets mächtigerer Brenn- und Sehepunkt aller Wesen und Kräfte der Natur. Wunderland der Empfindung, Abgrund von Leben und Kraft! Millionen bewegter, von dem geheimnißvollen Strahl einer höheren Welt leise erst berührter, bald wie zum freudigen Staunen erweckter und aufgerufener Wesen verkündigen uns in allen Formen, Lebensweisen und Charakteren schon das unendliche, das tiefste, das ewige? — Bewußtseyn. Was ist doch dies geheimnißvolle Wesen des Empfindens überhaupt, des Erinnerns, der Fürsorge, des Instincts, der ringenden Laute und Töne aus bewegter Brust — auch bei jenen Lebenden, welchen die Zaubermacht der Phantasie, das Wort des Be-

griffs, der Lichtstrahl der Vernunft noch versagt blieb? Sind es Träume, sind es Gefühle, sind es Glieder und Gedanken — ja des Geistes selbst? Wird ein zweiter Schöpferruf sie erwecken, sie erheben — zu dem Daseyn, das sie weissagen? Doch sie alle, von dem Mittelding, das halb noch Pflanze blieb, bis zum Thiere, das mit wilder Lust, oder wie im Wahnsinn oder dumpfer Wehmuth den Menschen lügt und nachäfft, sie alle folgen ihrer Naturen bestimmtestem Gesetz, erfüllen schlafwandelnd ihres Daseyns unerkannte Bestimmung. Ein unendlicher Krieg hat ihre Geschlechter entzweit, und jedes Leben muß rings umher das Leben suchen und zerstören, seinem Daseyn unerbittlich das fremde opfern. Das fromme Schaaf ist ein wandelndes Ungeheuer, das die Pflanzengeschlechter und all ihr Leben rings umher vertilgen sollte — um bald des Wolfes Heißhunger selbst zu sättigen. Die sanfte Taube blutet unter des Adlers Kralle, und der Tiger löscht seinen Durst im Herzblut der fröhlichen Gazelle. Mit ihm kämpft der königliche Löwe um die Herrschaft in seinem Urwald. Von dem furchtbaren Geheul erbebt die Wildniß — das zarte Kind des Menschen flieht — und fällt, ein schuldloses Opfer — bis Herakles Muth und Kraft sich erhob, und die Welt von den Ungeheuern befreite, und die Haut des Löwen nun um die starke Schulter warf. So erfüllt jedes Wesen seines Daseyns Gesetz, und der Mensch mußte selbst, schützend bald, und kämpfend wieder, von allen Thie-

ren der Erde lernen, bis er sich ihren Herrscher wußte, und — über die Vergötterung der räthselvollen lächelnd — seinen Blick emporhob!

So sehen wir auch in der Welt des Lebens verständliche Gesetze walten, und aus den wirkenden Ursachen, je genauer wir sie erforscht haben, werden uns die Wirkungen selbst, und alle Wesen und Kräfte begreiflicher, wenn uns gleich das erste Princip und das letzte Ziel alles Daseyns wie in unendlichen Fernen zu liegen scheinen. Auch erblicken wir hier wohl Ordnung und Glück, Wohlseyn, Freude — doch aber auch ein unendliches Heer von wenigstens scheinbaren Uebeln, und relative Verwirrung. Ueberall aber haben wir die Natur doch zuerst aus sich selbst und aus den in ihr wirkenden Kräften, und nicht sowohl aus jenen — unfruchtbaren — Finalursachen zu erklären, die wenigstens da noch nicht voreilig dürfen vorausgesetzt werden, wo noch kein Zweck und keine Zweckvorstellung selbst-deutlich am Tage liegt, wenn gleich zuletzt vielleicht doch wieder Alles zweckmässig und nothwendig zugleich mag genannt werden können — in einer höheren Idee desjenigen Wesens, welches zu allererst in der Natur Zwecke denkt, und sich selbst vorsetzt.

Und dies wundervoll organisirte Wesen also selbst, in dessen tief erzitterndem Gefühle alle Freuden, aber auch alle Schmerzen der unendlichen Natur sich zusammendrängen, dessen freier und heller

Gedanke sodann Weltsysteme und alle Naturen und Wesen, und auch sich selbst erkannte — der Mensch — wie riß sein höheres Wesen sich los aus dem Leben der Natur, wie ward er der Emporschauer? Nahm eine höhere Intelligenz dieses ihres Lieblings sich an unter allen Geschöpfen der Erde allein, umschwebte ihre Sorgfalt schon seines Daseyns Wiege? Ist er ein Abkömmling eines höheren Geistergeschlechts? Fiel er ab von dieser seiner geistigen Unschuld und Herrlichkeit, ward durch seine Sünde die Natur selbst verdorben, und ist alles Elend auf Erden nur eine aus dunkler Vorzeit sich fortwälzende Wirkung und sinnliche Erscheinung eines verborgenen Geisterdramas — oder entwickelte, erhob er sich, wechselnd zurücksinkend, neu und kräftiger stets sich emporraffend, durch eigne Kraft, und nach erkennbaren Gesetzen? Wir haben diese Fragen bereits früher erörtert, und — nach allen Aussprüchen der ruhig prüfenden Naturforschung — jenen glänzenden, aber auch blendenden Hypothesen entsagen müssen, die, den erkannten Gesetzen der Erfahrung, der Geschichte und Analogie zu wenig entsprechend, nicht auf dem Wege der Wissenschaft, sondern einzig als historische Thatsachen mögten zu beglaubigen seyn. Aber als solche eben sind sie bis jetzt unerwiesen, und in einer zu dunkeln Nacht der Urzeit sollen sie liegen, wohin uns kein historischer Faden mit Sicherheit mehr zurückführt. Somit wären sie nur durch Vernunftgründe wieder zu unterstützen;

doch die ruhig prüfende Vernunft findet, meynen wir, solche Gründe nicht, und nur die dichterische Phantasie kann sich in ihnen gefallen und ihnen einen lieblich flüchtigen Schein der Wahrheit leihen, der jedoch in dem ewig kräftigen Lichte der Wahrheit selbst wieder zerrinnen muß.

So wenden wir den Blick nach Innen, und die Seele möge noch einmal ihr Wesen zu ergründen suchen, um mit sich selbst in Frieden ihre Ewigkeit endlich zu denken und — furchtlos sich ihr zu nahn. —

2. Von dem Wesen der Seele und ihrer höchsten und ewigen Bestimmung.

Was ist mein Wesen, woher kommt es, wohin geht es, nach welchem Gesetz muß es leiden, wirken, seine Bestimmung erfüllen? diese die ewigen Fragen der Seele, die nicht weis, was sie ist, sich selbst sucht und nicht findet, einen dunkeln Körper bewohnt, durch „die Fenster der Augen hervorblickt — und Andre frägt, was die Seele sey, wer sie in den Körper gesetzt, wie ein Trunkner, der in einem fremden Schlafzimmer erwacht" u. s. w. nach dem wohl seltsamen, doch eifrig forschenden Campanella.

Und was sie also sey, die Seele, wie mag sie, da sie unmittelbar sich selbst doch nicht schauen

kann, es anders nun und besser erkennen, als indem sie ihrer Geschichte, ihren inneren Erfahrungen, ihres Lebens, Leidens und Wirkens Gesetzen nachspürt? Sie ist sich wohl: das empfindende und denkende Wesen, und insofern weis sie schon bestimmt genug — durch eine vorgängige und brauchbare Worterklärung — was sie ist. Doch was ein empfindendes und denkendes Wesen selbst sey, und im Gegensatz gegen andre, und wie es sich zu diesen und zu dem Körper oder der Materie überhaupt verhalte, mit welcher das Empfinden so genau verbunden zu seyn scheint, daß eine geheimnißvolle Einheit schon fast durchblickt, das ist wieder dasselbe unendliche Räthsel, dessen Lösung auch nur einer unendlichen Betrachtung scheint gegeben zu seyn. So hat die Seele also weiter zu forschen — nach ihrem Ursprung zuerst. Und worin mag sie ihn finden, als in der Natur und ihren Lebenskräften? Denn aus einem untergeordneten Zustande, aus der individualisirten Weltseele, durch die Zeugung, auf eine wohl noch zum Theil unerklärte Weise, aber doch nur so, sieht sie sich erwachen; — woraus wir jedoch, dem nichts erklärenden todten Materialism, wenn es einen solchen gab, auf immer entsagend, nur dieses schliessen dürfen: daß die Materie selbst bis in ihre letzten Atome und Funken und Tropfen von Kraft, Leben und Seele — ewig schon durchdrungen war. Und in diesem Gedanken werden wir auch hier ohne zu grosses Bedenken oder Betrüben

auf jene dichterischen Vorstellungsarten verzichten können: sowohl von einer Präexistenz der Seelen, die Klopstock z. B. unter Obhut eines Engels sich auf einem Stern über ihr künftiges Schicksal und den Rathschluß der Gottheit unterhalten läßt; — als auch von einer wiederholten unmittelbaren Schöpfung durch die göttliche Allmacht selbst. Jene platonische Reminiscenz, jener Sturz des Plotin u. a. aus dem himmlischen Ort in das Grab des Körpers (σῆμα — σῶμα) so wie der stolze Gedanke: Gott selbst hauche jedem Menschen von neuem die Seele ein, werden immer noch grosse Gedanken menschlicher Seelen selbst bleiben, wenn sie auch nicht mehr buchstäblich dürften zu verstehen seyn.

Der ruhigen Beobachtung der Natur also vertrauend werden wir einfach nur dieses sagen können, daß die höhere Seele sich nach erkennbaren Gesetzen aus einem untergeordneten Leben entwickle, und nun, durch die unendliche Natur wechselnd angeregt, und wie genährt und erfüllt von ihren Bildern und Tönen, durch ihre eigne innere Kraft in der Erkenntniß der Aussenwelt und ihrer selbst fortschreite — zur bewahrenden Erinnerung, zum ordnenden Denken. So wird sie sich ihrer selbst empfindend bewußt als eines Wesens, welches, weil es die ganze Natur vollkommner erkennt, und nach dieser Erkenntniß zu bilden und zu beherrschen weis, insofern auch höher und vortreffli-

cher seyn muß, als alle andre. Und mit Recht hat man daher eben durch die Betrachtung des Wunders der Erkenntniß, des höheren wissenschaftlichen Denkens insbesondre, das Wesen der Seele tiefer zu ergründen gesucht. Aber verstand und erklärte man diese Phänomene auch in ihrem grossen Zusammenhange schon genau, oder gefiel man sich etwa zu früh in absoluten Gegensätzen und deren Wortformeln und folgt aus der unläugbar höheren Vortrefflichkeit der denkenden Seelenwesen in uns auch eine von der übrigen Natur wesentlich verschiedene, oder ihr etwa entgegengesetzte Art desselben? — Die ältesten Philosopheme von der Seele setzten sie als eine, nur feinere, materielle Substanz, als Luft, Feuer, Aether u. s. f. und liessen sie entweder mehr hylozoistisch und atomistisch durch Bindung, Zusammensetzung aus den Elementen hervorgehen, oder betrachteten sie mehr pantheistisch nach jener alten weitverbreiteten Emanationslehre als einen Ausfluß aus der allgemeinen Gottheit, oder Seele der Welt, mit Vermeidung des späteren und strengeren Dualismus, oder des Gegensatzes von Geist und Materie, so daß wir selbst bei einigen Kirchenvätern noch, wie bei so vielen Denkern auch der mittleren und neueren Zeit, den Gedanken wiederfinden: Seele und Körper sind einartig, jene eine feinere körperliche Substanz, oder dieser die letzte, kraftlosere Effulguration, die gröbere Schlacke des geistig Kräftigen, Einfachen, Einen. In-

zwischen entferne man sich, durch die isolirte Betrachtung der Denkphänomene, von jener Idee der Einheit auch wieder; es entstand eine besondre rationale Psychologie, und in ihr eine mehr dualistische Ansicht, nach welcher die Seele als ein einfaches, immaterielles, unvergängliches Wesen, der Körper hingegen als ein zusammengesetztes, daher auch sich wieder auflösendes, vergängliches — Organ der Seele gedacht ward. Nun aber die bekannten Schwierigkeiten: und zwar zuerst des Begriffes von einem einfachen, immateriellen Wesen selbst — negative Bestimmungen, kann man sagen, die uns keine Anschauung geben, in keiner Erfahrung leicht nachzuweisen sind. Was hilft uns gegen die lauten Zeugnisse der Erfahrung eine — Schuldefinition? Das einfache Wesen soll allein denken können — was ist es aber, dies einfache Ding? Ein Demokritisches Atom, ein körperlich Einfaches wird es ja nicht seyn sollen; diesem wird man eine grosse Weisheit des Denkens nicht beilegen mögen! Ein geistig Einfaches also, eine spirituelle Monas, eine Kraft. Aber was ist dieses, und wie wird diese Monas empfinden und denken, ohne eine zugleich organisirte, also zusammengesetzte, ausgebreitete, materielle zu seyn? Denn eben das Zusammengesetzte, Organisirte, ein mannigfaltig kunstvoll verbundenes Nervensystem, ein Sensorium mit seinen äusseren Sinnorganen scheint es ja zu seyn, was wirklich empfindet, ja auch denkt — und warum, fragte daher Locke,

sollte Gott der Materie nicht die Denkkraft haben verleihen können? welche Frage in England bei einigen Zeloten freilich grosse Unruhe erregte, die eine Beleidigung Gottes darin sahen, wie auch einige schlechte Dichter Boileau beschuldigten, Uebles vom König gesprochen zu haben, weil er sich — über sie lustig machte. Und wie ist es sodann ferner mit den Seelen — der Thiere? Haben diese etwa keine Seelen, oder, wenn sie Seelen haben, sind auch diese einfache unvergängliche Substanzen — rebellische böse Geister etwa, die Gott (nach dem Jesuiten Bougeant s. Encyclop. art. ame) bis zum jüngsten Gericht vorläufig zur Strafe in Thierleiber verbannte? Oder, wenn die Thiere nur Organismen seyn sollen, wie wird sich im Menschen urplötzlich eine ganz andre Substanz, eine im- materielle, ein reiner Geist — mit der Organisation verbunden haben? Wohl hat der Mensch vorzugsweise vor den Thieren Sprache und Vernunft, aber auch diesen pflegt man doch ein Geringeres, oder ein Analogon der Vernunft beizulegen, und ob der grosse Vorzug des Menschen nicht eben in der grösseren Vollkommenheit seiner Organisation zu suchen, und aus dieser auch vollkommen erklärbar sey, das ist ja die — noch unentschiedene — Frage. Zwar unterscheidet man eine vegetabilische und animalische Seele von der vernünftigen, und setzt jene als mehr körperlich und vergänglich, diese aber (auch wohl Geist genannt) als unkörperlich und

unvergänglich; aber diese Unterscheidung dürfte wieder mehr der Schule als der Natur angehören, oder doch nur relativ zu verstehen seyn, wie denn auch die Schwierigkeit, die Verbindung der zwei (oder drei) Seelen nachzuweisen, noch übrig bleibt, und die der Erklärung des commercii animi et corporis überhaupt dadurch — nur weiter hinausgeschoben wird. Denn diese Schwierigkeit hat doch in der That keine absolut dualistische Theorie noch zu heben gewußt: durch das System des physischen Einflusses so wenig, als durch die gelegentlichen Ursachen, oder eine prästabilirte Harmonie. Wie doch wird der Geist mit der Materie sich vertragen und verstehen, wie die Materie auf den Geist im Gefühl (des körperlichen Schmerzes z. B.) und wie dieser auf die Materie, durch den Willen, oder Gedanken überhaupt, wirken können, wenn beide wesentlich und absolut verschieden wären? Das Verhältniß des Körpers, als eines blossen Organs, bleibt unverständlich; zu viele Erfahrungen, ja fast alle, kann man sagen, sprechen für eine Ausbreitung vielmehr des Seelenwesens selbst im Körper, oder als Körpers, eines feineren nämlich in dem gröberen und im engeren Sinn materiellen; — daher man der Seele auch wohl eine vim locativam wenigstens beilegte, oder sie auf den Wink des Körpers in ihm und seinen Nerven hin und her wandeln ließ, ihren Sitz oder Thron bald hier, bald dort aufsuchte, oder ein besondres Seelenorgan, ei-

nen organischen oder Nervenäther etwa als Vehikel des Empfindens und Denkens annahm, welches Alles deutlich genug von einem naturwissenschaftlichen und logischen Bedürfniß zeugt, beide Sphären inniger an einander zu knüpfen, und die willkührliche zerrissene Einheit wiederherzustellen. Und so hat man wieder die scheinbare Wahl, ob man die Materie sich bis zum Gedanken will verklären, oder diesen in der Materie will ersterben lassen; die scheinbare — denn die Wirklichkeit und ihre Phänomene bleiben dieselben, und lassen sich durch unsre Systeme nicht verwirren; und der Unterschied der Ansichten ist nur dieser, daß die eine vom Tiefsten und Geringsten bis zum Höchsten emporstrebt, indeß sich die andre vom Geistigen und Höchsten zum Körperlichen und Geringsten wieder herabläßt. Somit wird auf jeden Fall die Einheit möglichst festzuhalten, und — weil die Intelligenz ohne Zweifel doch zuletzt entscheiden muß — die ganze Natur (mit Leibnitz und so vielen Andern) zu intellectualisiren seyn; womit auf originelle Weise, wenn gleich nicht ohne manche oft seltsame Idiosynkrasien, die Philosophie der religiösen Ideen des geistreichen J. Lindner übereinstimmt. — Auch wollen ja Alle, daß die Seele doch ein Wesen, eine Substanz sey, und so darf man fragen, ob es geistige Wesen gebe, geben könne, ohne die reale Wirklichkeit des materiellen Daseyns? Wenigstens hat auch jede Dämonologie ihren Geistern zugleich Körper, Gestalt, Wor-

te und Thaten gegeben, und wir wiederholen also die Frage, und erwarten die Antwort — dem Walten und Wirken der erkennbaren Geister indeß zusehend, um diese wenigstens einstweilen besser verstehen zu lernen, bis uns das Reich der reinen Dämonen in seiner Glorie wird aufgegangen seyn.

Und so viel mögte die Seele aus der Forschung über ihren Ursprung und ihre Erkenntniß sich auch über ihr Wesen vorerst sagen können. Bevor sie aber aus diesen Gedanken hinaus und empor schauen darf in die Ewigkeit ihres Daseyns, muß sie ihr Schicksal und ihre Irrthümer, und ihren grossen Kampf hienieden denken, um in dem Bewußtseyn ihres besseren Gesetzes und ihres ganzen höheren Wesens ihre Befreiung zu ahnden, einen Lichtschimmer der Hofnung aus unendlicher Ferne zu erblicken, und — seliger zu entschlummern.

Was sie nämlich auch seyn möge, nur aus einer Gebundenheit an die Gesetze einer untergeordneten Natur strebt ihr besseres Wesen empor, und durch diesen bewußtlosen Anfang ihres Lebens ist auch ihr wunder- und schreckenvolles Schicksal hienieden bestimmt, ihr tiefes Leiden, ihrer Verirrungen Labyrinthe, die Unthaten alle, über die sie staunend sich entsetzen muß. — Fern ab nämlich, in dunkler Vorzeit, liegen die ersten Keime der Verirrung menschlicher Seelen, welche, als Sünde oder Böses nachher bezeichnet, durch die Welt-

geschichte hindurch in unzähligen Gestalten fortwuchernd sich entwickeln mußte. Früher als die Besonnenheit des Menschen war die treibende Natur nach ihren Gesetzen wirksam; ihre Töne und Gestalten drangen in die offene Seele ein, erweckten und nährten in ihr bestimmte Gefühle und Strebungen, welche so die ersten dunkeln, aber fast allmächtigen Gesetze des Menschen werden mußten. In dieser früher wirksamen Natur aber gewahrten wir schon oben, bei grosser Ruhe und Ordnung im Ganzen, doch im Einzelnen zugleich relative Unordnung, ungebändigte Kräfte, blinde Zufälle, mannigfaltige Gefahren für das Reich des Lebens; ja die Zerstörungen wurden in diesem selbst heimisch, und die einander feindlichen Kräfte wirkten eben hier mit geheimnißvoller Steigerung fort, in Gift und Wuth und thierischer Wildheit — und der Mensch, das am tiefsten empfindende Wesen der ganzen Natur, wie das hülfloseste oft zuerst, hatte so mit Element und Gewächs und Thier, wie mit Seinesgleichen, zugleich zu kämpfen, und dieser Kampf mußte ein leidenschaftlicher werden auf Leben und auf Tod — damit sich der Mensch erhielte. So senkten sich stechende Schmerzen, Unruh und Wildheit in die Brust der ersten Geschlechter nieder — und schon Abels Blut schreit um Rache gegen den Brudermörder! War nun jene erste Verwirrung selbst nothwendig und von der besten Welt unzertrennlich, so wohl auch die Sün-

de als ein Naturübel höherer Art, als eine Krankheit der Seele, die, wie jede, ihre natürlichen Ursachen haben mußte. Will man aber die Sünde als Werk eines daseyenden bösen Geistes setzen, so ist es freilich auch folgerecht genug, das Uebel und die Verwirrung in der übrigen Natur, in Elementen, Pflanzen und Thieren, gleichfalls als Werke Ahrimans zu beurtheilen, der als ein zweiter Machthaber begreiflich auch darauf bedacht seyn mußte, die ganze Lichtwelt Ormuzd zu verderben. Aber wir erkannten in der Ethik das Bedenkliche des wörtlichen Verstehens solcher, durch ihre bildliche und poetische Kraft sonst freilich sehr wirksamer Darstellungsarten; und jener Ordnungsstörer wird uns daher, streng genommen, nur die noch unerkannte und subjectiv als Uebel empfundene Verwickelung der Naturgesetze selbst, so wie der böse Verführer uns nur der eigne hochmüthige oder lügenhafte Gedanke wird heissen können. Denn die eine Ansicht droht uns doch in der That mit einer undurchdringlichen Finsterniß zu umhüllen, und auf jeden Schritt mit Schreckbildern zu verfolgen, unsre Gedanken zu verwirren, unsre Thatkraft zu lähmen, alle Freude und Freiheit unsrer Seele zu ertödten — indeß die andre ein stets helleres Licht im inneren Geiste entzündet, und zu frischer und freudiger Thätigkeit unser ganzes Wesen und alle seine regsamen Kräfte aufruft. Von jenen mystischen Vorstellungsarten (der Sagen, wie der Systeme) also absehend, oder sie

vielmehr in einem reineren Sinne deutend, werden wir das Böse daher einfach als ein zwar nothwendiges, aber zugleich verschwindendes Phänomen der ersten Wildheit und moralischen Bewußtlosigkeit unsrer Natur charakterisiren müssen, das Gute aber, die innere Wahrheit und Liebe, als das zweite und gesetzlich fortschreitende Moment der Freiheit und Erkenntniß; denn im Guten ist der Mensch eben vom Bösen, von der zufälligen Unordnung seines Wesens, frei geworden, und diese Freiheit giebt ihm die edle Erkenntniß, welche ihm die wahren und dauernden Verhältnisse der Dinge zu seinem eigenen Wesen und dessen Gesetze selbst endlich enthüllen wird. — Zwar ist die Herrschaft des Bösen auf Erden groß, und die Tugend sieht sich verkannt, ja wohl oft verhöhnt, indeß das Laster seine frechen Triumphe feiert, und wie in der physischen, so wüthet auch in der moralischen Welt ein Heer von Uebeln, dessen Anblick den Muth wohl niederschlagen, den Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge wankend machen, bittre Klagen, ja Blasphemien wohl der gepreßten Brust entreissen könnte. — Aber dem stillen Forscher im Labyrinthe der Geschichte sind diese Widersprüche in ihren Ursachen doch schon begreiflich geworden, und obgleich er sie als eine nothwendige Fortsetzung und Schärfung jener ersten natürlichen beurtheilen muß; so doch zugleich als eine solche, die, im Gebiete der Freiheit erschienen, auch durch die Freiheit selbst wieder, nach gewonnener Erkenntniß,

daraus mag verbannt werden. Denn wenn die Vernunft die Einheit und Harmonie des Seyenden und Ruhenden zu erkennen vermag, wie sollte sie nicht auch diese Harmonie im Werdenden, Bewegten des menschlichen Lebens hervorzubringen — wissen, und auch vermögen, jene Beruhigung der Natur, jene innere Harmonie der Seelen selbst vor allem, welches als das höchste Gut auf Erden der gesammten Menschheit als das Ziel auf der grossen Bahn ihrer Entwickelungen vorleuchtet, dem sich mit besonnener Kraft zu nähern sie wenigstens als ihr Gesetz anerkennen muß, als ein Gesetz, das selbst dann gültig seyn müßte, wenn auch das Individuum keine andre Bestimmung haben würde, als zu der Verwirklichung desselben als vorübergehender Arbeiter, als ein verschwindender göttlicher Gedanke, mitzuwirken; — obgleich diese Voraussetzung selbst etwas Mangelhaftes und fast Widersinniges zu enthalten scheint, aus dessen genauerer Erwägung daher auch, wie bald näher zu zeigen ist, ein höherer Glaube wenigstens sich entwickeln dürfte.

Aber — hören wir religiöse Gemüther fragen — kann überhaupt der Mensch, auch nur hienieden, durch eigne Kraft zum Guten, zur reineren Tugend und zum Wachsen in ihr gelangen, oder bedarf er dazu nicht vielmehr einer höheren Hülfe, einer göttlichen Erleuchtung etwa, oder einer besondern Erlösung und Versöhnung mit

Gott? Wer selbst tiefer in seinen Busen griff, wer den unendlichen Kampf in seinem Inneren lebhafter empfinden mußte, begreift diesen Zweifel und diese Frage. — Und doch — wie dürfte die Vernunft, sofern sie überhaupt von der Thatsache übernatürlicher Einwirkungen in die Kreise ihrer Betrachtung noch keine Ueberzeugung gewann, wie dürfte sie an ihrer Kraft zum Guten, zur höchsten Tugend, zweifeln, da sie — ihr Gesetz erkannte? Durch unermüdliches Ringen soll der Mensch, er selbst, und durch seine That, sich der Gottheit zu verähnlichen suchen — war die erhabene Lehre so vieler Alten — der Mensch, der auch nirgends einsam da steht, dem überall gute Geister, Söhne Gottes, Erlöser und Befreier in diesem Sinn, hülfreich entgegenkommen — — wie auch in jedem wohl ein höherer Mensch wohnt, ein göttliches Ideal, welches jeder Bessere im innersten Geiste mit Sehnsucht anschaut. — Und aus diesem religiösen Gefühl — darf man psychologisch natürlich und ohne Vermessenheit denken — wie aus dem Spiritualismus überhaupt, ist so die Vorstellung von einem Urmenschen, als einem Mittler zwischen der höchsten Gottheit und dem sündhaften Geschlecht, hervorgegangen; von dem einen — Sohne Gottes — an den wir glauben sollen, und in dem wir allein selig werden können. Denn er, dieser göttliche Mensch, oder menschgewordene Gott, ist der einzige Versöhner zwischen dem sterblichen Menschen und dem

unsterblichen Gott in uns; er thut genug; durch ihn, durch sein Verdienst allein, können wir (auch schon hienieden) selig werden. Doch nicht durch einen thatenlosen Glauben, sondern eben durch die höchste That der sich selbst aufopfernden Liebe. So reden auch oft die tieferblickenden Mystiker, welche eine Vereinigung des Menschen mit Gott und dem Erlöser fodern, und auch schon wirklich zu empfinden glauben, was mit der Idee der blos stellvertretenden Genugthuung nicht übereinstimmt. Ja eine solche scheint überhaupt dem ethischen Begriff der Gerechtigkeit sogar zuwider zu laufen, nach welchem der freie Geist selbst und allein Gott verantwortlich seyn, und den Lohn seiner Thaten empfangen muß. So ist es, sagen wir, auf dem Standpunkte der Ethik, und für diese Welt. Doch hebt eben diese Betrachtung unsern Blick nun auch empor — und die Seele wagt es, nach einer höheren und ewigen Bestimmung zu fragen, ja mit allen Kräften ihres Wesens zu ringen.

Der Mensch also erkennt wohl das Gesetz seines Strebens hienieden, wie er sich und die Welt überhaupt erkennt, und die Tugend und ihr erhabener Kampf behält ihre Wahrheit, ihren Ruhm und ihre Schönheit, auch unabhängig von einer künftigen Bestimmung. Auch mag die Gattung wohl an Tugend, Glück und Vollkommenheit ins Unabsehbare wachsen, und das jüngste Geschlecht ein Vorgefühl der Vollendung und Seligkeit hienieden schon errungen haben. Doch nur ein

flüchtiges — denn in diesem Fortschritt des Ganzen verschwinden ja die Geschlechter, wie ihre Glieder, von der Erde wieder, und das jüngste war nur der schönste, und ach der letzte — Traum des Geistes. So schweben sie alle vorüber — die Träume — die sich Wesen träumten. Die erhabene Seele ist der Nachwelt ewig entschlafen — der Odem ist entflohn — das Wort der Liebe verstummt — der Blick gebrochen, der jüngst noch die Himmel maaß, und selbst einen Himmel der Liebe in sich sog, und wieder ausstrahlte. Sie, diese Seele, ist entschwunden — keine noch zurückgekehrt aus dem stillen Schattenlande, Kunde zu geben — von seinen Schatten? oder von den Geistern und Wesen einer Ewigkeit? — — Zwar lebt in jeder — diese Wogen der Geisterwelt betrachtenden — Seele ein Gefühl, ein Gedanke, der die forschende an die Unendlichkeit selbst zu knüpfen scheint; das Ideal der Vollendung ist in ihr aufgegangen — sollte diese Vollendung der Dinge nicht auch von dem Geiste, der sie dachte, angeschaut und empfunden werden, er selbst, als dieser, nicht in die ewigen Harmonien ewig auch einstimmen, sein Werk — für ihn selbst — ewig verloren seyn? Der Geist vermag es nicht zu denken — und doch scheint dem sinnlichen Blick wieder Alles zu entschwinden, der Glanz der ewigen Gestirne selbst in diesem Blick auf ewig erloschen. Welche Zweifel, welch ein Kampf und Widerspruch der unendlichen Gedanken! Welche tie-

se Bewegung einer Seele, welche diese Frage über „Seyn oder Nichtseyn" ihrer selbst in sich finden muß — ewig, wie es scheint, noch als Frage; die wohl gar ihre — Vernichtung denken soll! Um so fester, ruhiger sey der Blick, der nur die Wahrheit schauen will. — Zwar ein Grosses ist es, daß der Mensch die Unsterblichkeit denken kann — die Unsterblichkeit seines Wesens, mit Empfindung also, Bewußtseyn, Erinnerung seiner Persönlichkeit — welches der Begriff nämlich ist, der streitige, der hier in Frage kommt. Denn daß die Welt, ihre materielle Substanz, wie ihre Kraft und Seele, oder Gott, das Urwesen, ewig seyen und für und für, das kann der Geist sich zu wissen sagen, weil er ein Anderes auf keine Weise denken kann. Doch ob es in dieser allgemeinen Dauer der Substanz, und ausser der historischen Unsterblichkeit im Andenken des Geschlechts bis ans Ende vielleicht der Weltgeschichte, oder jener idealen etwa im göttlichen Bewußtseyn — in welches das endliche zurücksinken und sich verlieren soll, was für den Menschen selbst aber nicht viel besser, noch geistig bedeutsamer seyn würde, als die Rückkehr in die materielle Substanz, oder die bewußtlose Weltseele — ob es, sagen wir, in und neben dieser zweifellosen Unsterblichkeit auch noch eine persönliche der ihrer selbst sich erinnernden Seele, ein Jenseits für sie in Raum und Zeit, oder wie etwa sonst noch geben möge, das eben ist die scharf bestimmte Fra=

ge. Ein Grosses erschien es uns, daß die Seele auch diese Unsterblichkeit denken könne. Denken — d. h. im Allgemeinen als möglich etwa jedoch auf unbestimmte Weise sich vorstellen, woraus daher auch nicht eben zu viel zu schliessen ist. Denn vorläufig und ohne logischen Widerspruch liesse sich ebenso wieder beides denken — vorstellen: daß ein doch sterbliches Wesen, durch den Wunsch des Fortlebens etwa getrieben, oder durch die Betrachtung des Leidens der Gerechten und des Triumpfs der Bosheit u. s. f. sich eine Unsterblichkeit in der Einbildung beilege, und sich davon zu überreden suche; und auch freilich: daß ein wirklich unsterblicher Geist, dieser seiner Ewigkeit vergessen oder noch unbewußt, sich ebendaher sterblich wähnen könnte; wie ja so Viele auch wirklich nicht etwa nur hierüber zweifelhaft waren, sondern von der Sterblichkeit der Seele sich vielmehr überzeugt hielten; so u. a. die kräftig tugendhaften Stoiker, die mit einer erhabenen Resignation dem Ende ihres individuellen Lebens entgegensahen, zufrieden in der Betrachtung der Ewigkeit und Harmonie des Alls, worin sie selbst ihre Bestimmung nach dem ὀρθὸς λόγος der allgemeinen Vernunft erfüllt zu haben, für ihren höchsten Ruhm und ihr alleiniges Glück hielten; so der stille Naturbeschauer, dem es genügt: „in ihr zu leben, zufrieden mit seinem Loos — ob er soll die Blume des Thals beleben, oder unter den Blumen der ewigen Sterne wandeln"... (Isisblätter

von E. Bernstein) Uebrigens begreift man auch eben aus diesem tiefen Sehnen der menschlichen Seele nach ihrer Vollendung, und aus der Ungewißheit der Vernunft über diese grosse Frage, ganz vorzüglich die Geneigtheit der Menschen, an eine unmittelbare Revelation des Geheimnisses zu glauben, wenn gleich durch solches Sehnen allein die Wirklichkeit derselben nicht mag bewiesen heissen. Hier inzwischen forschen wir demselben innerhalb der Gränzen der menschlichen Vernunft selbst nach, und zwar so, daß wir von allgemeinen naturphilosophischen Betrachtungen ausgehend, das Problem sodann aus dem psychologisch rationellen Gesichtspunkt erörtern, woran sich drittens die ethische Betrachtung desselben anknüpfen wird, welche drei Gesichtspunkte man relativ wenigstens und für den Zweck der Darstellung wird unterscheiden dürfen, wenn gleich die besondern Argumente auch wieder genau verbunden in einander übergehn.

Von dem naturwissenschaftlichen Standpunkt aus erblicken wir aber, zuerst wenigstens, fast nur Zweifel, unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Geist, den wir liebten, ist entflohen; nur sein Staub ist uns geblieben — und sein theures Andenken, das wir durch Mausoleen und Epicedien ehren; — schwebt aber auch der Geist selbst um die Urne? ist er uns nahe im Gesäusel der heiligen Cypresse, und blickt er aus jener Abendwolke, von jenem funkelnden Gestirn des Himmels nieder?

Oder lebt er nur als Bild und Gedanke in uns, und ist die tiefe Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit dem Geliebten nur eine schönere Empfindung unsers flüchtigen Erdenlebens, dem ewige Liebe, Seligkeit und Vollendung — als liebliche Traumbilder wenigstens, flüchtig dem flüchtigen, erscheinen sollten? Denn die Seele, so scheint es doch immer wieder, ist nur der physischen Principien feinste Blüthe, oder innerlich kräftigtes Wesen, wenn man will, das aber nur in und mit dem Ganzen, und als ein selbst organisirtes — entsteht, sich empfindend und strebend entwickelt, heranreift, und seine Erkenntnisse und Thaten in einem bald verfliessenden Moment betrachten darf — um mit der Zerstörung des übrigen Gebildes auch selbst, als diese Harmonie, zu verhallen und die Substanz an ihr zurückzugeben in die Fülle der Natur. Oder, wenn es zwei Wesen auch seyn mögten, diese Seele und dieser Leib, so sind sie doch nach allen Erfahrungen so unzertrennlich verbunden, daß ein getrenntes Fortleben der Seele kaum noch denkbar bleibt. Denn an die Integrität des Sensoriums scheint doch alle Empfindung, wie alle Erinnerung, gebunden zu seyn, und an diese wieder alles Denken und das Bewußtseyn der Persönlichkeit selbst; und wie mag die Seele also ohne das Sensorium mit Erinnerung fortleben? Warum und wodurch soll überhaupt die menschliche Seele allein unsterblich seyn, und warum nicht etwa auch jede Thierseele bis zu

der des Polypen herab, die wieder zur Pflanzenseele führt, und so zu dem Leben der Elemente selbst — die freilich unvergänglich seyn mögen! — der Substanz nach, was auch von allen Organismen gilt, und sich von selbst versteht, indeß jenes individuelle Fortleben ein ganz Andres ist, was dem allgemeinen Naturgesetze vielmehr entgegen zu seyn scheint, welches eben das Individuum überall opfert, um die Gattung zu erhalten, und so der Natur überhaupt im ewigen Wechsel ihrer Gestalten selbst die einzige Unsterblichkeit zu sichern, die im Schoosse der Möglichkeit enthalten war. Der Zusammenhang ist doch unverkennbar, oder will man z. B. auch die Seelen zerstörter menschlicher Embryonen oder entschlafener Säuglinge, die der Blödsinnigen auch und der menschlichen Ungeheuer aller Art — freigebig und parteiisch zugleich — die Unsterblichkeit verleihen, dem treuen Hunde, dem klugen Affen aber wieder nicht? dies alles wie überhaupt, nach welchen Gränzbestimmungen, und warum? Oder sind nur einige unter den zahllosen Menschenseelen zur Unsterblichkeit bestimmt, die der Weisen und Tugendhaften etwa nur — die eines solchen unendlichen Vorzugs zwar würdig erscheinen mögen, ohne daß jedoch die Möglichkeit dieser Befreiung von dem allgemeinen Schicksal dadurch noch begreiflicher geworden wäre. Das Gewicht dieser Instanzen haben die Denker von jeher gefühlt, und daher auch zu heben gesucht: — durch die Annahme einer stets fortschrei-

tenden Entwickelung der ganzen Schöpfung, nach welcher der Mensch nach dem Tode etwa ein reiner Geist oder Engel, der Affe aber ein Mensch werden sollte u. s. w.; oder einer Vervollkommnung der Wesen selbst, als derselben, was zu ergötzlichen Dichtungen von idealischen Tigern, seligen Hyänen und Schlangen u. s. w. führen könnte. Doch das eine, wie das andre, bleibt überhaupt eine zu unbestimmte und wenig haltbare — Phantasie; denn wenn aus dem Polypen, oder Wassertropfen wohl gar, ein Mensch oder Engel soll werden können, so wird es zu diesem Werden ohne Zweifel wieder einer Natur, neuer Polypen u. s. f. also wohl auch bedürfen, so daß die letzte Natur noch immer zurückbleiben müßte. Kurz, man erstaunt zwar bei diesen Gedanken — zugleich aber geht das fernere Denken uns leicht bei ihnen aus, oder sie sind so groß und überschwenglich, daß sie eben dadurch wieder zerfliessen, und aufhören, Gedanken oder fest bestimmte Begriffe zu seyn. Die Argumente beweisen zu viel und mehr als sie wollten, und eben dadurch beweisen sie — bei schärferer Prüfung — fast wieder nichts. Ueberhaupt verwickelt man sich nur zu leicht in immer neue Schwierigkeiten, während die erste und allgemeine: wie eine Seele ohne Sensorium und Bewußtseyn soll behalten können, noch ungehoben übrig bleibt. Das genaue Erwägen derselben führte daher auch Manche, wie u. a. den fein beobachtenden religiösen Physiologen Bonnet, zu der

Hypothese von einem feineren ätherischen Körper, der sich bei der Abstreifung der gröberen Hülle sollte befreien können, wie aus der Puppe der Schmetterling, ein Sinnbild schon einer höheren Unsterblichkeit. An oder in diesem verklärten Organismus sollte die Erinnerung, im Nervensensorium insbesondre, haften, somit das persönliche Bewußtseyn und die Person selbst fortdauern können. Doch, man muß es gestehen, auch diese Vorstellung hat ihre grossen und wieder zurückführenden Bedenklichkeiten — ob ihr gleich auch Analogien und sodann Gründe andrer Art wohl zu Hülfe kommen dürften. Denn freilich giebt es, ausser der gröberen Materie (der auch die Nervensubstanz selbst noch angehört) andre, feinere, unwägbare, unendlich schnelle und kräftige im Universum, das Licht, oder den Aether, das elektrisch-magnetische Fluidum u. s. w. und es ist wohl mehr als blos wahrscheinlich zu nennen, daß die Empfindungen und Thätigkeiten der Seele durch eine Substanz dieser Art überall vermittelt seyen, so wie es auch (in einem gewissen Sinn) Fernwirkungen mancher Art in der Natur giebt, die man gern als prophetische Vor- und Sinn-bilder eines dereinst freieren Lebens der Seele selbst betrachten mögte. Wie also, wenn jenes Aetherwesen — der Seele nicht etwa nur als Vehikel, sondern auch als Substanz dienen müßte, wenn sie, nach dem Ausspruch der sinnvollen Alten, wirklich ein Funke, ein Theil oder Ausfluß dieser allge-

meinen Seele der Welt wäre? Oder wer mögte es zu entscheiden wagen, ob nicht, was wir Geist und (gröbere) Materie nennen, an sich eine Stufenfolge einartiger geistiger und dynamischer Principien bilden möge, nach welcher die einfache ätherische Substanz, sich zu organisiren und in dieser ihrer ewigen Form (Zahlenverhältniß, Idee) zu erhalten, durch die Allharmonie selbst bestimmt wäre? So liesse es sich, ohne logischen Widerspruch wenigstens, auch noch weiter denken, daß nach den Gesetzen der göttlichen Weisheit in der menschlichen Organisation, und in ihr allein, eine solche vollkommnere Harmonie, ein solch Vorherrschen jenes höheren Princips erreicht worden sey, wodurch auch ihr allein ein individuelles Fortleben möglich würde, und zwar so, daß diese Aetherseele in ihrer bestimmten Form dem Universum selbst schon angehörte; — wie man ja auch bei vielen Völkern den Glauben an eine Auferstehung und Verklärung auch der Leiber findet, und diese verklärten Wesen so gern durch die Gestirne wandeln läßt, oder wie Epikur z. B., vielleicht nicht blos zum Scherz, seine seligen Götter und Dämonen in ihren feinen Scheinkörpern in den leichten Intermundien umherschweben ließ. — Ueberhaupt nämlich dürfte ein gänzliches Absehen von dem Naturgesetz, von der Art und Weise des Fortlebens, in dieser Lehre so zu sagen unmöglich seyn, oder die Speculation bliebe so wenigstens einseitig und für die tiefere

Forschung zuletzt doch wieder unbefriedigend. Auch hat man aus der Naturphilosophie, bei allen Bedenklichkeiten, doch immer auch wieder manche Hofnungen für die Seele geschöpft, und für diese auch Gründe gefunden — durch die Betrachtung nämlich der grossen Kette der Wesen. Denn durch die ganze Natur, muß ihr geistiger Beschauer sagen, weht ein Odem des Lebens, der Seele. Und diese Seele hat sich — nach einem unergründlich wundervollen, aber doch wirklichem Gesetz — in immer bedeutungsreicheren Wesen kund gethan, die noch alle — ihres Auslegers harrten, bis endlich, durch die Kraft derselben Natur, auch dieses Wesen erschien, welches sie selbst und das Weltall empfindet und denkt, und zugleich ein solches ist und sich weis, welches nicht, wie die übrigen, seine Bestimmung hienieden schon ganz erreichen kann. Und wie nun sollte in der Natur doch ein solcher Widerspruch liegen? wie das grosse Gesetz hier plötzlich abbrechen, in dem Wesen, welches das Gesetz selbst zu erkennen vermag, den ärgsten Widersinn, einen unendlichen Schmerz haben erwecken und verewigen wollen? Dieses Wesen hat wirklich, in seinem Bewußtseyn, das auch selbst eine Wirklichkeit ist, jenen unendlichen Trieb nach oben. Sollte dieser, unter allen der einzige, bedeutungslos — wohl gar eine tantalische Strafe seyn? So kann auch schon der Beobachter der irdischen Naturen fragen, und nach ihren Winken selbst ein Reich der Intelligenzen ahnden, von dem Menschen, dem selbst die

übrige Natur Grund und Wurzel des Lebens seyn mußte, bis zum Seraph, der das Angesicht Gottes schaut: — eine Wesenkette also überhaupt, aufsteigend nach einem ewigen Gesetz, dessen Sinn zugleich dieser wäre: aus dem Dunkel das Licht, aus der stillen Nacht des Seyns die Morgenröthe eines ewigen Bewußtseyns; und worin es auch kein Widerspruch wäre, daß ein in der Zeit entstehendes Wesen als dieses ewig fortlebend sich verklärte, sofern seinem Zeitursprung auch noch jene dunkle Ewigkeit mit ihrer Wesenfülle vorangieng — jene Götterdämmerung der Dichter, aus der die lichten Gestalten erst hervortreten sollten. —

So weit der Naturbeschauer, dessen Blick noch mehr nach aussen gerichtet blieb. Doch lenken auch diese Gedanken das Auge der Seele schon auf sich selbst zurück, es wendet sich nach Innen, und findet hier jene logisch-psychologischen Argumente für ihre Ewigkeit, wie sie Platon schon so scharfsinnig zu entwickeln wußte, und zu denen die Neueren wenig hinzugefügt haben. Die Seele ein nur denkbares (intelligibles, übersinnliches) Wesen, einfach, unveränderlich, sich selbst gleich, als das denkende nach ewigen Ideen von jedem Körper unterschieden; sie ist das stets thätige, bestimmende, sich selbst bewegende Wesen, was aber in und aus sich selbst stets thätig ist, muß unsterblich seyn, und die Sterblichkeit ist so ihrem Begriff selbst widersprechend; selbst das Böse ver-

mag sie nicht durchaus zu zerstören — und wenn dem Leben zwar nach einem nothwendigen Gesetz wohl der Tod folgt, so muß nach eben diesem Gesetz (des Entgegengesetzten überhaupt) auf den Tod auch wieder ein Leben folgen. — Die Mislichkeit einiger dieser Prämissen, das blos Negative und Analytische in den Begriffen selbst, sind uns früher schon bemerklich geworden, so wie der Hauptbeweis auch leicht in einen Kreis geräth, indem man aus der gefoderten Unsterblichkeit so gern auf die Einfachheit, Unzerstörbarkeit der Seele, als auf ihre Bedingung schließt, und aus dieser Einfachheit wieder rückwärts die Unsterblichkeit folgert. Somit werden sich diese Argumente kurz darauf zurückführen lassen, was auch mit der physischen Betrachtung gut zusammenhängt: die menschliche Seele ist einer höheren Erkenntniß fähig, die sich bis zum Denken allgemeiner Wahrheiten gesteigert findet; dadurch erkennt sie sich mit Recht als eine vollkommnere Seele, sie ist umfassender, freier und thätiger, als irgend andre Seelen, und weiset die Sterblichkeit durch diese Kraft ihres Gedankens von sich — — aber eine objective Gewißheit gewährt auch dieses Bewußtseyn ihr unmittelbar doch immer noch nicht; denn Kraftprincip ist ja überall in der Natur; auch läßt sich (nach Kant) überdies ein allmähliges Erlöschen selbst der Kräfte denken, und für eine ganz verschiedene immaterielle Natur der menschlichen Seele hat man keine hinreichende Gründe, weil der

Dualismus selbst nicht haltbar, Alles vielmehr Seele und Leib zugleich ist, so daß nur ein Unterschied des G r a d e s, oder der Vollkommenheit übrig bleibt, von dem es sich eben frägt, ob er zu einem solchen, alle Erfahrung überfliegenden Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit berechtigen möge? — Inzwischen ist diese Frage, ist dieser Glaube einmal in der Seele selbst laut geworden; so mag sie unabläßig in sich selbst weiter forschen, ob sie hier, im innern Heiligthume ihres reinsten Denkens, ihre Unsterblichkeit, sey es auch nur in fernem Schimmer, e r b l i c k e n möge. Und so dürfte unter den rationell psychologischen Argumenten das stärkste, wenn gleich mehr apagogische, vielleicht wieder dieses, dem physischen auch verwandte seyn: wie nämlich das ganze Seyn und das ganze (erste und fragmentarische) Erkennen selbst so w i d e r s i n n i g erscheinen müßten, wenn nicht eine E w i g k e i t — auch des individuellen selbstbewußten Geistes angenommen werden dürfte; denn ohne diese Ewigkeit der Intelligenz würde das Universum zwar s e y n, nicht aber als solches und in seiner Harmonie auch e r k a n n t seyn, somit wohl eigentlich kaum s e y n, weil ein unerkanntes Seyn eben keines zu seyn scheint, was also auf jeden Fall einen Mangel, einen Widerspruch im Weltall übrig liesse. Zwar würde die Annahme e i n e r die Welt erkennenden, höchsten oder göttlichen Intelligenz diesen Widerspruch wieder aufheben — jedoch vielleicht auch nur scheinbar, oder unvollständig. Denn wie

doch mögte dieser Geist selbst wieder einsam, ohne ein Wiedererkennen seiner selbst in andern — ohne Liebe zu denken seyn? worüber weiter in der letzten uud höchsten Betrachtung, zu der sich die Seele endlich durch die Kraft ihrer eignen Gedanken zu erheben sucht.

Diese Erhebung als freie That der Seele gedacht ist die des sittlichen Strebens der Tugend nach dem ewigen Gesetze der Vernunft, aus dessen Bewußtseyn Kant zuerst bestimmter seinen ethischen Beweis für die Unsterblichkeit in der bekannten Form eines Postulats der praktischen Vernunft herleitete. Und gewiß war dies ein grosser Gedanke: der Geist hat seine unendliche Bestimmung, das Gesetz der Vernunft und der Liebe, das Endziel des höchsten Guts, als sein Gesetz und sein Endziel anerkannt, und so will und darf er an der physischen Möglichkeit dieser endlosen Erweiterung seines Wesens nicht mehr zweifeln. Kühn reißt er die Ewigkeit an sich, ist unsterblich, weil er einem Gesetze sich verpflichtet weis, dem er in der Ewigkeit allein, und selbst in ihr nur ewig ringend genügen kann. Inzwischen ist dieser erhabene Gedanke doch von dem physischen und psychologischen Argumente nicht eben wesentlich verschieden zu nennen, und der gemeinschaftliche Geist, oder eigentliche Nerv des Beweises ist überall derselbe: der Gedanke der Unsterblichkeit selbst, wie er sich aus dem inneren Triebe der erkennenden

Seele schon entwickelt, und im Bewußtseyn des höheren Gesetzes und einer unendlichen Bestimmung gekräftigt und ermuthigt hat. Und hieraus ergiebt sich zugleich, daß die theoretische Vernunft keinesweges (wie Kant meynte) auf die tiefere Einsicht in das Naturgesetz des Fortlebens Verzicht leisten, noch sich bei dem räthselhaften Gegensatz der Dinge an sich und der Erscheinungen und bei einem blossen Postulat werde beruhigen können, weil es eine solche zwiefache Vernunft überhaupt nicht giebt, und weil die eine Vernunft den Widerspruch oder die Unvollkommenheit in sich nicht dulden kann, dasjenige praktisch postuliren zu müssen, was sie theoretisch nicht soll zu denken und einzusehn vermögen; — denn wenn sie für einen Augenblick zwar sich wohl bei dem Glauben beruhigen mag, so dies doch nicht absolut und für immer. Bald vielmehr und fast unwillkührlich wird sie (als theoretisirende Vernunft) schon weiter geforscht haben, und wer wird die Gränze dieser Forschung bestimmen? Wenigstens müßten nach dem Erwachen in jenem Leben die Schuppen ihr doch von den Augen gefallen, die Welt der Dinge an sich nun aufgegangen seyn? Aber auch hier darf sie an dieser Erkenntniß nicht eben absolut verzweifeln, und über die Frage: ob es dem Menschen auch wohl gut seyn mögte, seine Unsterblichkeit hienieden schon anzuschauen? kann der Forscher daher nur lächeln — und ohne Vorwitz gen Himmel sehn.

Vorerst nämlich ist mit dem ob? auch das wie? des Fortlebens der Seele freilich verhüllt. Doch wird sie, sofern sie es überhaupt durch ein Naturgesetz bestimmt denkt, vernünftigerweise es auch nur als eine Befreiung und Erweiterung ihres Erkenntniß- und Wirkungskreises denken können, ohne eben voreilig eine Vernichtung der Raum- und Zeitschranken annehmen zu dürfen, als wozu sie so wenig ein Recht zu haben scheint, als wenig sie überhaupt ein raum- und zeitloses Daseyn füglich denken kann. Dagegen wird sie ihren künftigen Zustand als durch diesen ersten schon insoweit vorbestimmt denken müssen, als nämlich ihr Fortschritt im Guten und in der Erkenntniß nur als ein allmähliger und gesetzlicher vorstellbar bleibt. Oder, wie Schelling in seiner (sonst etwas dunkel gehaltenen) Unsterblichkeitslehre sagt: „jeder bestimmt sich selbst den Ort seiner Palingenesie;" — woraus auf eine fortgesetzte natürliche Belohnung der Tugend, und Bestrafung des Lasters, auf einen Himmel und eine Hölle zu schliessen wäre; so jedoch, daß — indeß der innere Himmel der Tugend sich dort nur verklärt fände — auch der Sünde durch die allgemeinen Entfesselung von den irdischen Banden ein Strahl der Hofnung leuchtete, die Rückkehr zum Guten freier geöfnet wäre — womit jene schauderhaft wesenlose Phantasie: von ewigen Höllenstrafen, selbst vielmehr der ewigen Vernichtigung hingegeben sey. — Wie sollte auch die tugendkräftige Seele an dem endli-

chen Siege des Guten zweifeln — wohl gar verzweifeln dürfen? Mit heiterm Blick vielmehr schaut sie hinan auf den einen und ewigen Gott der Liebe, den die guten Geister alle loben. —

3. Von dem Geisterreich überhaupt und dem Wesen der Gottheit.

Wie der Mensch in sich selbst ein unsichtbares, erkennendes, unendlich strebsames Princip dachte, und dieses seine Seele, seinen Geist, sein wahres Ich, sein ewiges Wesen nannte, so gab er auch allen andern Wesen der Natur, den Elementen schon, den Pflanzen und Thieren, der ernährenden Erde selbst, den Gestirnen insbesondre, dem All der Dinge endlich, solche unsichtbar wirksame und durch eine geheimnißvolle Einheit zugleich unter sich verbundene Principien, und nannte auch diese: Seelen, Geister, Gottheiten, den einen, allgegenwärtigen, höchsten Gott endlich — mit Namen, deren erste sinnliche Bedeutung er später sogar zum Theil vergessen hatte, so wichtig sie auch für die Geschichte dieser Begriffe selbst war — wie u. a. im Kratylos des Platon zu bemerken, worin wir die gebildeten Griechen jener Zeit schon über die ursprüngliche Bedeutung ihres θεός streiten sehn. In unsrer Sprache jedoch bezeichnet uns Gott ein

gutes, zugleich mächtiges und wirksames Wesen überhaupt, und im absoluten Sinn den höchsten und vollkommensten — Geist, oder ein solches Urwesen, Grund oder erste Ursache der Welt, oder das Weltall auch wohl selbst, die schaffende Natur, die allgemeine Weltseele. — — Und hier also der grosse Streit der Systeme auf dem höchsten Gipfel der Betrachtung! — Denn vorerst kündigen uns jene Worte doch nur, die erhabensten freilich und umfassendsten, menschlichen Gedanken an, deren Entstehung überall psychologisch erklärbar ist, ohne daß man aus dieser ihrer psychologischen Wirklichkeit auch sogleich auf die Wahrheit des einen oder des andern, oder auf das Daseyn der Gegenstände derselben schliessen dürfte. So hielten manche Naturforscher jene Vorstellungen von Geistern und von einer Gottheit überhaupt wohl gar für Träume und leere Namen, wie unter den Alten Strato, Epikur vielleicht und Lucretz, denen so viele Neuere folgend Alles aus der blossen Materie und ihren Kräften zu erklären hofften. Man nannte sie, oder sie nannten sich selbst daher auch Materialisten, Naturalisten, A-theisten wohl gar — wie der Verfasser jenes berüchtigten Systemes der Natur es wenigstens selbst aussprach: „die Welt werde nicht eher glücklich seyn," als bis sie atheistisch geworden" — sein Werk übrigens mit einer (selbst enthusiastischen) Vergötterung der Natur, und ihrer anbetungswürdigen Töchterwesen: der Tugend, der Ver-

nunft und der Wahrheit, beschliessend, und sich selbst und sein Werk sofern wir ihn keiner Heuchelei doch zeihen dürfen, mit einer besseren Philosophie so wieder zum Theil versöhnend. Denn auch er suchte und fand in seiner allmächtigen Natur das einigende Princip alles Daseyns und aller Gedanken, welches er ebendaher auch wieder auf seine Weise vergöttern mußte; so wie er auch so wenig, als irgend ein andrer unter seinen Denkgenossen, aus todter Materie, aus blosser Figur und Grösse der Atome, irgend eine Erscheinung zu erklären vermogte. Somit wird jeder Materialismus nothwendig alsbald ein Dynamismus wenigstens, an den sich der Hylozoismus oder die Lehre von einem allgemeinen Leben der Materie anreiht, die sich selbst weiter zum Pantheismus erhebt, der schon eine göttliche, d. h. intelligente Seele in der Natur (auf irgend eine Weise) annimmt — bis der philosophische Theismus endlich einen ausser- über und vor- weltlichen Gott zu denken behauptet, als eine Intelligenz vor Allem, und vernünftige Ursache der Welt, wodurch er sich (nach einem freilich seltsamen Sprachgebrauch) von dem Deismus unterscheiden soll, der nur ein Urwesen überhaupt annimmt, ohne die Natur desselben genauer bestimmen zu wollen, welche mehr unentschiedene Denkweise sich jedoch entweder zur pantheistischen mehr, oder zur theistischen wird hinneigen müssen. In dieser Reihe von Systemen bemerken wir theils eine fort-

schreitende Anerkennung der höchsten Weisheit und Intelligenz, theils auch im Allgemeinen ein logisches Bedürfniß der Zurückführung der mehreren Principien, Ursachen, Seelen in der Natur, auf eine sie verbindende, erhaltende und wie beherrschende Einheit. Daher in allen polytheistischen Systemen, den poetischen, wie den mehr philosophischen, die Vorstellungen von einem höchsten Gott, oder Götterpaare oder höchstem Götterkreise überhaupt, worin jedoch Einer der Allbeherrscher ist, oder seyn soll; so wie auch umgekehrt der Monotheismus dem einen Gott so gerne wieder Untergötter, Demiurgen, Dämonen, Gehülfen und Boten wenigstens, unterordnet, oder in dem einen göttlichen Wesen zugleich eine geheimnißvolle Zahl zu erkennen glaubt, wie das kirchliche System, was sich nach Christus nennt, in der einen Gottheit drei Personen unterscheiden will, was ihm bekanntlich viel inneren Zwiespalt brachte, ja sogar den Vorwurf des Tritheismus zuzog. — Ebenso war es auch nur natürlich, daß der Mensch, der sein Wesen in die Geisterwelt übertrug, überall zugleich auf den Gegensatz guter und böser Geister gerieth, der sich auch wirklich in allen Religionssystemen, nur in verschiedenen Formen und Abstufungen, wiederfindet. — Von den mythisch poetischen Formen hier jedoch abgesehn, und nach strengeren Begriffen zu verfahren, sind es die Ansprüche der Geisterlehre zuerst überhaupt, des Phantheismus sodann, und des reinen Theis-

mus endlich, welche hier vorzugsweise zu prüfen und zu würdigen sind. Wir werden daher zuerst im Allgemeinen untersuchen, ob überhaupt Gründe seyn mögen, andre und etwa höhere Geister ausser dem Menschen anzunehmen, und sodann zu zeigen suchen, wie der Pantheismus, ein auf gewisse Weise nothwendiges und an sich evidentes System, dennoch selbst zu einer höheren und höchsten Wahrheit hinanstrebe, die wir, zum voraus und in Kürze, als die des Theismus der Harmonie, oder der unendlichen Liebe, mögten bezeichnen dürfen.

Um also die Frage nach einem Reich der Intelligenzen überhaupt zuerst allgemein, und nach den Winken der Natur selbst zu erörtern, so hat die erhabene Ansicht der Stoiker und so vieler Weisen des Alterthums schon: wie sollte der Mensch allein wohl Vernunft besitzen, das grosse und herrliche Ganze aber nicht! durch fortgesetztes Nachdenken sowohl, als durch die vollkommnere Kenntniß des Weltbaus unstreitig an Bestimmtheit und Wahrscheinlichkeit noch gewonnen. Wir erkennen in den Gestirnen zum Theil schon Welten, wie unsre Erde, und dürfen sie also (nach unsrer früheren Betrachtung) mit Recht als Wohnungen und Wirkungssphären einer somit unendlich verbreiteten Intelligenz, eines Geisterreiches des Universums betrachten. Auch könnte man sich dieses Reich als eine Hierarchie immer höhrer und mächtiger — guter und böser — Geister vorstellen,

doch dieses schon minder sicher, und eben so natürlich wäre etwa wieder der Gedanke eines gemeinsamen Ausganges der Geister aus den Tiefen der Natur, und eines gemeinsamen Ringens nach Freiheit und Vollendung. Wenigstens muß auf dem gegenwärtigen Standpunkt unsrer Welterkenntniß die Vermuthung sich hier noch bescheiden, und der Mensch noch seine Jahrtausende vielleicht emporschauen, um sein Geisterverhältniß — auch nur zu ahnden. — Aber nach solchen Geistern, mit sterblichen Leibern vielleicht wieder, nach Sonnen und Planetenbewohnern fragen wir nicht — sondern nach jenen reinen Dämonen, den Boten oder Engeln Gottes, welche ihm ewige Loblieder singen, und selbst körperlos sein geistiges Antlitz schauen. — Doch wie wenn diese Gesichte entzückter Dichterphantasie doch nur in jenen Wesen ihre Wahrheit hätten, und nur aus der Naturfülle selbst die Geister des Weltalls erwachen könnten? Oder wolltet Ihr ein geistiges Leben nicht achten, dem die Gestirne und ihrer Sphären Harmonie die selbst ewigen Gründe und Wurzeln wären? Sind Euch Gespenster oder Gedichte mehr, als die Wesen selbst, welche diese Träume haben, aber auch die Wahrheit schauen, und ist Euch die Natur wirklich so entgöttert worden im Buch, daß Ihr selbst in der Flammenschrift des Aethers, in den Lichtzügen des Himmels, den allgegenwärtigen Geist des Weltalls nicht mehr zu erkennen vermögt?

In diesem Sinn also vorerst werden wir ein unendliches Reich von Intelligenzen denken dürfen. Wie hienieden, so dort oben, und in allen Tiefen des Himmels, ist in der Substanz der Welt auch eine Seele, und dieses Ganze von Welten, mit ihren verbundenen Wesen allen, verbindet wieder eine höchste geheimnißvollste Einheit — der Ausdehnung, der Substanz und der Kraft, ja wohl der Seele, der göttlichen, selbst? So mußte Xenophanes, gen Himmel schauend, begeistert ausrufen: das All ist Eins (ἓν τὸ πᾶν) und dieses All-Eine ist und heisse uns Gott, das in sich selbst beschlossene und vollendete Seyn, worin der schaffende Geist ewig waltet. Denn obgleich der Pantheismus seine mehreren Formen hat, und namentlich entweder Gott als selbstbewußte Intelligenz zugleich als das erste, Alles aus sich wie ausströmende, allein wahrhaft seyende Wesen setzen kann, oder aber die Natur als dies erste, worin die Intelligenz zuerst schlummernd allmählig zum Bewußtseyn erwache in einem werdenden Reiche endlicher Intelligenzen, so hält er doch immer an jener Einheit, oder wesentlichen Verbindung wenigstens, Gottes und der Natur fest, und an der Ewigkeit und dem unauflöslichen Bande beider; oder er setzt, wie Spinoza, Gott nicht als die transeunte, sondern als die immanente Ursache (oder als den Grund vielmehr) der Welt, wodurch er sich von demjenigen Theismus wenigstens unterscheidet, der einen ausserweltlichen Gott als ihren intelligenten

Urheber und Schöpfer aus dem Nichts, und wohl gar in der Zeit, behauptet. Hier also der innerste Mittelpunkt, oder die höchste Höhe aller Speculation, die sich nach langem Streit und vielen Misverständnissen doch endlich einer gewissen Eintracht und Ruhe — wenigstens zu nähern scheint.

Achten wir nämlich, abgesehen hier von unmittelbaren Offenbahrungen, und von der ohne Zweifel unstatthaften Behauptung einer angebohrnen Idee der Gottheit, auf die psychologische und allgemeine historische Entstehung dieser höchsten Idee, so zeigt sich uns, wie schon bemerkt worden, keine andre, als die einer Uebertragung des Selbstbewußtseyns der Seele auf die unendliche Natur der Dinge, aus dem Bedürfniß der Erklärung dieser Natur selbst und ihrer Entstehung. Im eigenen Bewußtseyn aber findet der Mensch eben auch eine unmittelbare, fortdauernde, und nicht weiter zu erklärende noch aufzuhebende Einheit seines unsichtbaren Seelenwesens und der gröberen Körpermaterie, und so war es natürlich, daß er diese Anschauung auch auf das Ganze übertrug, und die Gottheit als die einwohnende und bildende Seele des Weltalls dachte, gleich ewig und ursprünglich wie dieses, und dieses wie jene, beide also ewig, unzertrennlich, wie Seele und Materie überhaupt. Und ebenso war es ferner natürlich, daß diese Vorstellung des Menschen von der Gottheit um so reiner und geistiger ward, je geistiger schon sein Selbstbewußtseyn geworden — bis sie ihm in der mehr

theistischen Ansicht die allweise, allmächtige und allgütige Intelligenz hieß, die Schöpferinn der Dinge, Lenkerinn der Schicksale, und gerechte Vergelterinn. Immer aber mußte ihm auch das Band, welches Gott und die Welt, wie Seele und Leib, verknüpfte, wieder in Gedanken treten, immer mußte er nach dem wie der Schöpfung und Weltregierung, nach dem Verhältniß Gottes zur Welt und zu den endlichen Geistern, die tiefsinnige Frage wieder erheben. Die Idee einer Schöpfung aus nichts — in der Zeit — mußte ihm fast undenkbar erscheinen, und darum hielt er wieder fest an dem Wirklichen und Gewissen. Demnach dürfte der Pantheismus, in einem höheren Sinn gedacht, die natürlichste und einfachste Ansicht heissen können, sofern sie nämlich nur eine geistigere Betrachtungsweise der Wirklichkeit selbst ist, ohne alle weitere Hypothese — eine Forschung in den Geheimnissen der Schöpfung selbst, wie sie sich den geistigen Blicken unmittelbar und überall darstellt. Das Eine und Ganze ist als solches, und in allen seinen Formen, Kräften und geistiger Vortrefflichkeit, und Niemand kann es abläugnen, weil sein Läugnen selbst eine Erscheinung, also ein Beweis seiner urwirklichen Kraft und Fülle seyn würde. Man darf dies Göttliche nur anschauen, anerkennen — um nun ewig seinem offenbahren Geheimniß in diesem Abgrunde seiner Wirklichkeit nachzuforschen. Und nur in diesem System hat man daher auch Recht zu sagen: für das Daseyn

Gottes bedürfe es keines Beweises — weil es sich selbst nämlich unmittelbar in jedem Bewußtseyn schon bewiesen habe, und ewig beweise und ankündige, als die allgemeine und wohl göttlich zu nennende Vernunft nämlich, an deren Wirklichkeit Niemand ohne Widerspruch zweifeln kann. — Aber diese sich selbst in jedem beweisende Gottheit ist freilich nicht die persönliche, und doch unendlich seyn sollende des Theisten, der, weil er nun mehr behauptet, als er in der Anschauung nachweisen kann, sich eben darum auch nach Beweisen seiner Behauptung umsehen muß, wie bald näher zu erörtern ist. Und je schwieriger diese Beweise zu führen sind, um so mehr Gewicht muß für den skeptischen Erforscher der Wahrheit, der nichts Höheres wollen kann, als sie, jener geistvollere und sittlich erhabene Pantheismus gewinnen, der, zu einem reinen Theismus der unendlichen Liebe sich allmählig verklärend, so auch wirklich in der Geschichte des menschlichen Geistes als das consequenteste und sich überall erneuernde System erscheint — als die Ueberzeugung der größten Genien aller Zeiten, mit einem solchen Uebergewicht, daß auch der strengste Dualismus und Theismus fast unwillkührlich, im Ausdruck wie im Begriff, auf jenes einfache und in sich selbst gewisse System zurückkam: — wie aus folgenden historischen Erinnerungen näher erhellen dürfte.

Im alten Orient zuvörderst welcher Reichthum von poetisch mythischen Philosophemen, worin jene

geheimnißvolle Einheit aller Naturen unter sich, und in und mit der unendlichen Einheit Gottes, oft so erhaben, oft witzig spielend wieder, und fast kindlich ausgesprochen ist. Man denke vorzüglich an die tiefsinnige Brahmalehre, an die häufig vorkommenden Vorstellungen von Emanationen aller Dinge aus Einem, von Incarnationen und Verwandlungen der Geister, mit denen aber auch das Zoroastrische System, die Mosaische Genesis, die Psalmen Davids, und andre Töne dieses Alterthums in keinem entschiedenen Gegensatz stehen. Besonders merkwürdig ist der, freilich z. Th. neuere Ssufismus, den uns Tholuck näher bekannt gemacht hat, die Vorstellungen z. B.: der Betende sey in Gott so aufgenommen, daß für ihn Gott selbst nun bete, und zugleich das Gebet erhöre — die bekannte Idee von der Schöpfung der Welt, und des Ich und Du, durch ein Spielen der Gottheit mit sich selbst u. s. w. Eine gefährliche Mystik! kann man freilich sagen — der aber doch auch einige Wahrheit tiefer zum Grunde liegt.— So war auch die älteste griechische Philosophie der Orphiker, des Hesiods u. a. ohne Zweifel eine solche Emanations- oder Verwandlungslehre. Folgt der Hylozoismus der Jonier, worin wir wenigstens eine elementare oder materielle Weltseele walten sehen; so wie die Monas und Dyas des Pythagoras auch immanente Principien der Weltbildung blieben. Entschieden sodann tritt uns die Lehre von der Einheit des Alls in der tiefsinnigen Speculation

der älteren Eleaten entgegen, wenn auch zu abstract logisch gehalten, und daher später in Sophistik ausartend. Anaxagoras — unterschied zwar bestimmter die Intelligenz von der Welt; aber theils war ihm doch auch das Chaos schon, theils tadelte ja auch bereits Platon seinen oft willkührlichen Dualismus, und daß sein νοῦς oft nur in der Noth, und wie die Gottheiten der Dichter aus der Maschine herbeigeholt werde. Und nun Platons theologische Idee selbst — entsprach allerdings seinem eignen Sokratisch edlen, tiefsinnigen und harmonischen Geist, war daher reiner, intellectueller und ethischer, als die aller seiner Vorgänger. Doch war auch ihm die Materie eben so ewig, als die schöpferischen Ideen, und auch die mystische Weltseele spielte in seiner Schöpfungslehre eine grosse Rolle; — und so konnten, die sich später nach ihm nannten, seine Lehre mit der Emanationsidee vereinigen, wie besonders Plotin, dessen Idee unstreitig erhaben war, so wenig man auch seine Phantasieflüge als eine wissenschaftliche Methode empfehlen kann, und so gefährlich die theurgischen und dämonologischen Grillen des Mannes sich freilich sehr bald beweisen mußten. — Aber auch des eben so speculativ bedeutsamen, als ethisch erhabenen Systemes der Stoiker müssen wir hier gedenken. Denn wie verloren sich eines Theils diese edlen Geister in der Bewunderung und Erforschung der allverbreiteten Vernunft im Weltall, und wie edle Früchte brachte auch diese Einheitslehre in ihrem Leben, wie

strebte sie überhaupt (wie in der Hymne des Kleanth, und in den Selbstbetrachtungen des M. Aurel) zu ihrer Vollendung in einem selbst wohlbegründeten Theismus doch hinan. — Aber der scharf trennende Stagirite, der Vater der Logik, war von allem Pantheismus doch wohl weit entfernt? — Vielleicht auch nicht so durchaus; denn auch die Seele war ihm ja auf gewisse Weise Alles, und sein thätiger allgemeiner Verstand ward später wenigstens von Averroes mit der pantheistischen Idee genau verbunden. Ebenso wußten mehrere synkretistische Neuplatoniker den Platon mit dem Aristoteles, und beide mit der Emanationslehre, wohl nicht blos willkührlich, zu verschmelzen, und so gieng die alte Idee von der Immanenz des göttlichen Wesens, durch Proklus, durch die neuplatonisirenden Kirchenväter, J. Erigena sodann, u. a. ins Mittelalter über, dem es daher auch nie an geistreichen sogenannten Mystikern ganz fehlte, welche oft heilsam an die Allgegenwart eines göttlichen Geistes in der Schöpfung erinnerten, indeß in den Definitionen, Distinctionen, Quidditäten und dunkeln Qualitäten der disputirenden Scholastik oft freilich — auch nicht das leiseste Wehen einer belebenden Weltseele übrig blieb. — Im 16ten und 17ten Jahrhundert begegnen uns sodann unter mehreren andern die grossen Geister Bruno und Campanella, des J. Böhme und der übrigen Theosophen nicht zu gedenken, unter denen jedoch Scheffler (Angelus Silesius) Neuerdings mit

Recht durch seine (von Varnhagen v. Ense herausgegebenen) Sinnsprüche bekannter geworden ist, worin der grosse Gedanke der Einheit der Geister in Gott so kühn zugleich, und so klar sich ausspricht. So fand durch alle Perioden der strengere Theismus in diesem Gedanken seinen mächtigen Gegensatz, und wie groß auch für jenen die Auctorität des Descartes werden mußte, so kehrten doch eben seine geistreichsten Schüler, Spinoza, und auf gewisse Weise Malebranche, zu der Lehre von der Einheit der Dinge zurück — Spinoza vor allen, dessen System ja so oft als das consequenteste gerühmt ward, und der dem freisinnigen, keiner Schule verpflichteten Lessing ja gut genug war — denn auch er wußte ja nichts andres, als das alte: ἓν καὶ πᾶν! Und nun Leibnitz — der Gegner freilich von Spinoza als scharfer Sonderer der Substanzen, die ihm die einsam kräftigen — Monaden wurden, welche Mühe hatte er auch wieder, ihr lebendiges Spiel und die durchgreifende Harmonie des Weltalls so gar künstlich, als eine äusserlich prästabilirte, wiederherzustellen! Und sprach nicht auch er, der überhaupt so gern das Beste aus allen Systemen zu dem seinen machte, mit Plotin von ewigen Fulgurationen der Gottheit, mit Bruno und Campanella von der allgemeinen Vorstellungskraft in der Natur, und war er also ein so strenger und consequenter Theist, daß nicht der bessere Pantheist auch an ihm noch einen Freund

hätte finden mögen? — Kant endlich — dachte zwar anders, und überhaupt sehr auf seine Weise. Inzwischen war er doch, sagt man, Idealist wenigstens — und nun seine Nachfolger, Fichte schon, dessen Lehre vom Ich und von der moralischen Weltordnung ihn gar zum Atheisten machen sollte; Jacobi auch, in der Philosophie dem Bruno und Spinoza so ganz ergeben — und die naturphilosophischen (bald zu hart bedrängten) Absolutisten vollends! welche übrigens, noch lebend und mitredend, ihre Vorstellungen von Gott und den göttlichen Dingen selbst weiter darstellen und vertheidigen mögen. Denn bis zu den neuesten Erscheinungen mußten wir diese Skizze fortführen, um die sich stets erneuernden Ansprüche des Pantheismus bemerklich zu machen, was uns um so nöthiger schien, je weniger es auch den neuesten Vertheidigern des strengen Theismus, wie u. a. Bouterwek in seinem sonst lehrreichen und billigen Versuch (die Religion der Vernunft 1824) gelungen seyn dürfte, das Wort des Räthsels, wie man sagt, Allen verständlich und genügend auszusprechen. — Wie dem übrigens auch seyn möge, aus der Geschichte der höchsten Idee ergiebt sich, wie es dem menschlichen Geiste ein speculatives Bedürfniß war, ein Ur- und Grundwesen wenigstens zu denken, und wie sich dieser Gedanke durch ein stets wirksames ethisches Princip in ihm zu der Idee einer höchsten und allweisen Intelligenz allerdings erheben, und selbst vergeistigen mußte:

so jedoch, daß es zugleich eine nothwendige Aufgabe blieb, das Verhältniß des Weltalls und seiner Intelligenzen zu dem höchsten Geiste zu bestimmen, welches zu der Idee einer Einheit, oder eines Bandes doch zwischen Gott und der Welt zurückführt — zu einer Idee also, die auch der entschiedenste Theist so gewiß wird anerkennen müssen, als ihm die Vermeidung eines logischen, oder theo-logischen Widerspruchs lieb ist. Und nun also forsche dem Wesen des unendlichen Gottes und seiner Schöpfung nach — kühner Taucher in diesen Abgrund alles Seyns und aller Wahrheit — und wirst du nicht bald, nachdem du eine Weile geforscht, wie jener alte Simonides, eine gedoppelte Zeit des Bedenkens schon dir fodern, und von dieser bald wieder die zwiefache ins Unendliche? Oder hast du — jetzt eben — den Gedanken gedacht, und wirst du ihn freundlich und neidlos uns mittheilen, und aussprechen: — den Begriff — des Unbegreiflichen? den Namen des unnennbaren, des unbekannten Gottes? Ich weis nicht, soll Vanini noch gesprochen haben, was Gott ist; wenn ich es wüßte, wäre ich selbst Gott. Wie anders seine Richter, welche sich — einen Glaubensartikel, eine Definition — des Unendlichen selbst! gemacht, und im Namen, und zur Ehre — dieses Abgottes ihres Wahns, oder ihrer Schule, jenen Unwissenden — jenen Ketzer! — den irdischen, ja den ewigen, Flammen Preis gaben! — Doch die Ströme verrinnen, und die Gluth erlischt

— und der Mensch darf forschen. So kehren auch wir, der Zeit vergessend, zu dem Gedanken des Ewigen zurück.

In jenem Rechtsstreit nämlich, bemerkten wir, sey im Vortheil, vorerst wenigstens, derjenige, welcher gewöhnlich (mit dem Namen fast verketzert) der Pantheist genannt wird, weil er den Geist der Natur in der Anschauung unmittelbar schon gefunden, und in dieser Anschauung nur beharren und fortschreiten darf, des Beweises dessen, was ihm und jedem das Erste, unmittelbar Gewisse seyn muß, somit überhoben. Ganz anders steht die Sache des — viel kühneren — Theisten, dessen Begriff von der Gottheit selbst schon so grosse Schwierigkeiten hat, und der nun überdies noch Beweise suchen muß für das Daseyn eines Wesens, dessen Begriff noch so streitig blieb: woraus jedoch nicht folgt, daß sein Glaube eben darum nicht vielleicht der wahre und beste sey. Suchen wir also zuerst den Begriff uns zu verdeutlichen, um sodann die versuchten Beweise für das Daseyn dieses Geistes zu prüfen. Was der Theist (und jeder auf gewisse Weise mit ihm) aber sucht, denkt und will, ist ein selbstbewußtes Wesen, dem er alle Geisteseigenschaften, die man beim Menschen als Vollkommenheiten betrachtet, im höchsten Maasse beilege: Allmacht und Allgegenwart also, Allwissenheit und Allweisheit, die höchste Liebe und Gerechtigkeit zugleich; ferner mögte er diesen Geist als Urheber

der Welt (auf irgend eine Weise) denken, als ihren Beherrscher, und als den vorsehenden Lenker der Schicksale des Menschen zum Besten, als den Belohner der Tugend und Rächer des Bösen, dessen Reich aber zugleich durch die Allmacht seiner Liebe auf ewig vernichtet sey. Dies Ideal, kann der Theist mit einer gewissen ewigen Zuversicht sagen, ist ein praktisch nothwendiges, und insofern ist auch mir das Daseyn Gottes durch sich selbst bewiesen, und er eben ist mir im Bewußtseyn nah und gegenwärtig, näher noch und geistig mächtiger und liebender, als jene allverbreitete Vernunft, welche Ihr die Gottheit des Weltalls zu nennen wagt, weil Ihr Ihn, den Einen und Ewigen, nicht erkanntet! Und gewiß, wir suchen wohl alle das Eine, und die forschenden Geister und Gedanken sind sich hier schon ganz nahe gekommen, und würden sich wohl schon vereinigt haben — wenn nicht im theistischen Begriff noch eigenthümliche Schwierigkeiten lägen, die der Zweifler (oder Forscher) doch auf keine Weise übersehen darf. Gewöhnlich nämlich will man den grossen Urgeist auch als einen vor- und ausserweltlichen, überhaupt von der Welt wie gesonderten denken — was aber wirklich zu denken vielleicht unmöglich ist, da ausser dem unendlichen Weltall, so wie vor und ausserhalb der Zeit, vielmehr Nichts scheint gedacht werden zu können. Wie konnte Gott seyn, ohne zu schaffen? wo anders, als im Mittelpunkte, dem un-

endlichen, seiner Schöpfung? wann anders, als von Ewigkeit? Und wenn er ewig ist, und wenn Wirken sein Wesen ist, so mußte ja auch die Welt, seines Gedankens Werk und Gegenbild, es seyn — und umzog und umleuchtete sie ewig den Ewigen, und zu keiner Zeit war also das Nichts, und auch diese Vorstellung — einer Schöpfung der Welt aus Nichts — ist also aus dem reinen Begriff der Gottheit zu entfernen; wie sich denn auch ihre Entstehung aus historischen Elementen, und durch Verwandlung des relativen Sinns in einen absoluten, als einen psychologische Inadvertenz und Selbsttäuschung hinlänglich erklären läßt. Den Alten stand es fest, daß aus Nichts auch Nichts werden könne, und daher betrachtete Platon, dessen Vorstellung von Gott sonst so erhaben war, ihn auch mehr nur als Bildner der zum Theil widerstrebenden Materie — die er freilich auch das *μὴ ὄν* nannte, doch nur in einem relativen Sinn — weil das reine Nichts doch nicht widerstreben könnte — und eben dies relative Nichtseyende des Platon verwandelte man in ein absolutes, um die neue Lehre von der Schöpfung aus Nichts in der Zeit gegen die ältere von der Ewigkeit der Welt zu vertheidigen, welche man so zwar bekämpft, aber wohl noch nicht widerlegt hat. Uebrigens halten wir auch jene Vorstellung von einer blossen Ordnung und Bildung einer schon seyenden chaotischen Materie nicht eben für durchaus befriedigend, vielmehr die einer allmähligen Entwickelung und ei-

nes Erwachens des göttlichen Wesens, oder, in umgekehrter Betrachtung, einer Emanation der Welt aus ihm, für naturgemässer und speculativ genügender. Aber eben dadurch würde man sich auch der pantheistischen Ansicht wieder hingegeben haben... Auf jeden Fall bleibt dem denkenden Theologen die Frage nothwendig nach dem wie — der Schöpfung sowohl, als auch der Erhaltung der Welt, welche Begriffe beide ohne die Annahme einer immanenten Seele der Welt schwerlich mögten verständlich gemacht werden können. — Endlich und vor Allem aber hat der streng sondernde Theist noch die grosse Frage nach dem Verhältniß der endlichen Geister zum unendlichen, und zwar mit bestimmteren Worten, als wohl bisher vernommen wurden, zu beantworten. Wie nämlich, fragen wir zuerst, soll überhaupt ein Geist, seinem Begriff nach ein freies, oder durch sich selbst unendlich sich befreiendes Wesen, von einem andern Geiste im strengen Sinn erschaffen, aus dem Nichts wieder zum Seyn können hervorgerufen werden? Oder, von diesem tiefsten der Räthsel für einen Augenblick abgesehn, wie denkt man den Schöpfer, den Unendlichen, als ein persönliches Wesen im gewöhnlichen Sinn — als ein Individuum — zu fassen? So wäre er in einen Gegensatz gestellt — gegen andre Individuen, und wäre also nicht das unendliche Wesen, als welches er doch sollte gedacht werden. Wenn Gott ist, als das vollendete Wesen — könnte man in einem

tiefen Sinne sagen — so sind wir nicht mehr, weil das Vereinzelte, Mangelhafte an uns in diesem Urlicht verklärt und untergegangen seyn würde; wenn aber wir noch sind, mit unsern Mängeln, mit den Schmerzen und Zweifeln und Leiden der Endlichkeit, so ist Gott noch nicht — in sich selbst meynen wir noch nicht beruhigt und vollendet. Oder sollte Gott, als ein Wesen, den Schmerz seiner Creaturen nicht auch mitempfinden — also leiden — und wäre er dann noch, mit den endlichen leidend und inmitten der unendlichen Schmerzen einer Welt, das seligste der Wesen? — So erheben sich überall unendliche und wie es scheint unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn wir es versuchen, die grosse erste Ursache zu denken, die der Mensch wohl erst zuletzt — erkennt. Doch können wir den lebendigen Gott zu suchen nimmer aufhören, und so mögen wir, der Schwäche unsrer zuerst nur aufstrebenden Vernunft lieber noch Einiges anrechnend, über den Begriff des Höchsten uns auch, weiter forschend, zugleich beruhigen — um die sogenannten Beweise für sein Daseyn noch zu prüfen, welche insofern auch nöthig erscheinen können, als der Begriff selbst eben über alle Erfahrung hinausgeht. Und auch hier können wir, wie in der Lehre von der Unsterblichkeit, die Natur befragen, des Geistes innerstes Denken sodann, und seines Strebens höheres Gesetz.

Die äussere Natur, die Harmonien des Himmels, die regsam emporstrebenden Kräfte der Erde, sie kündigen uns, wie wir kosmologisch früher erkannten, wohl einen mächtig wirksamen Verstand an, weil wir überall wundervoll einfache und doch das Mannigfaltigste regelnde, wie vertraute Gesetze erblicken, deren Wirksamkeit sich zuletzt auf unser eignes Wesen beziehen, welches sie erkennt, und sich selbst als den Zweck und Mittelpunkt der Dinge setzen muß. Welche Fülle, kann man sagen, von Gedanken, welche Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur, und wie sollte sie nicht das Werk eines intelligenten, höchst mächtigen und weisen Urhebers seyn? Man kennt die weiteren Ausführungen und die Kraft dieses physikotheologischen Beweises, von dem selbst Kant, der hier sonst keine theoretischen Beweise gelten ließ, auch noch mit Achtung sprach. Inzwischen hat man, wie besonders Hume, der grosse Skeptiker, zeigte, doch auch wieder durch eine, freilich natürliche, Ergänzung des Arguments und Nichtbeachtung der Gegengründe, aus diesen physiologischen Prämissen, aus den Zügen und Spuren der Weisheit in der Natur, leicht mehr geschlossen, als nach strenger Logik in ihnen liegen dürfte. Denn nur im Allgemeinen ja, im Grossen und Ganzen, ist die Natur zweckmässig (für den Menschen) eingerichtet, ist sie gut zu nennen, und trägt sie (nach menschlichem Begriff) das Gepräge der Weisheit. Im Besondern aber ist es wieder ganz anders, und dem Guten

und Zweckmässigen überall auch ein Heer von Uebeln und Widersprüchen entgegen gestellt. Und wie kann man also aus der blossen Naturbetrachtung auf das frühere Daseyn eines allmächtigen und allgütigen Wesens als ihres Urhebers schliessen, da tausend und tausend Erscheinungen dieser Annahme vielmehr schnurstracks zu widersprechen scheinen? Denn wie und warum läßt Gott, muß man wieder fragen, das Uebel, und so auch das Böse, in seinem Reiche zu? Warum ward es bei der ersten Schöpfung nicht schon anders geordnet? Zwar ist das Uebel aus den bekannten Natursachen wohl erklärbar. Aber diese Ursachen selbst — mußten sie eben diese seyn? Entweder konnte also Gott das Uebel nicht verhindern, und ist dann nicht allmächtig — die alte Natur, die blinde Weltseele, oder ein feindlich mächtiger Geist hinderten, verdarben die Pläne der göttlichen Weisheit; — oder er wollte es nicht verhindern, dann aber war er, sagt man, neidisch; in keinem von beiden Fällen aber wäre Gott wirklich schon der weltregierende höchste Gott, oder er bliebe uns doch, wenn wir aufrichtig seyn wollen, unbegreiflich. Was ist gegen dieses Dilemma einzuwenden? — Unendlich vieles — könnte man, mit Wahrheit auch wieder, entgegnen — durch die ewige Selbstbekräftigung nämlich des göttlichen Wesens in dem Umschwung der Aeonen, und eben darum auch wieder so fast nichts — aus blos vorübergehender menschlicher Theodicee; und nur einem Philosophen, be-

merkte Hume, sey es gelungen, sich über solche Zweifel zu beruhigen, Leibnitzen nämlich in seiner Lehre von der besten Welt, der aber auch nur zu bald die furchtbare Parodie des Candide gegenüberstand! Denn wie vermögte auch wohl selbst ein Leibnitz, in dem furchtbaren Elend unsers Geschlechts einen Plan Gottes nachzuweisen? Es sind unbestimmte und schwankende Gedanken, die man darüber vorbringt, und man müßte Gott selbst seyn, um diese Räthsel zu lösen. Die beste Welt ist also nicht die beste; das Uebel mag in ihr wohl nothwendig seyn — aber eben darum ist sie auch noch nicht die beste Welt, und jener unmuthige Titanide klagt in jeder Menschenbrust. . . . wenn das ewige Schicksal etwa zuerst die Welt beherrscht, und auch die Götter, die Nichtsorger? Das Ideal, das der Mensch in seinem Geiste schaut, ist ein noch unwirkliches geblieben; wir armen Sterblichen müssen die erste Einrichtung der Welt überall noch mühseligst zu verbessern suchen, und wenn es so denn ist, wenn die Welt erst durch die endlichen Geister selbst zu ihrer höheren Vollendung gelangen kann, so sind auch diese wohl die integrirenden Bestandtheile und Mächte Gottes, oder sie in ihrer Harmonie sind das werdende, ringende, göttliche Wesen in der Natur . . . So wird sich, wenn man anders strenge schliessen will, aus der Naturbetrachtung nur so viel schliessen lassen: daß in der Natur ein geistiges Wesen lebe, und (vielleicht) unendlich sich befreien und verklä-

ren werde, nicht aber, daß vorher schon eine höchste Intelligenz sie so geordnet habe. Oder man muß, wie daraus so begreiflich, mit Bayle wieder zu der Lehre von zwei Principien zurückkehren, einem guten, göttlichen, geistigen, und einem bösen, satanischen, oder leiblichen wenigstens — was aber auch dem reinen Theismus unmöglich zusagen kann, und worüber bei Erörterung des ethikotheologischen Arguments sogleich ein mehreres. — Ob also die Natur das Werk, oder vielmehr (nach Schelling) der selbst nothwendige Grund Gottes sey, bleibt so noch unausgemacht, und nur, wie im menschlichen Körper diese Seele, so vielleicht, kann man wieder sagen, wirkt und waltet der Geist Gottes in der unendlichen Natur. — Diesem physikotheologischen Argument pflegt man, zur Verstärkung der Ueberzeugung, noch das sogenannte kosmologische zu verknüpfen, worin man aus der Endlichkeit und Zufälligkeit, wie es heißt, der Welt auf ein unendliches und nothwendiges Wesen, aus der Verkettung der zeitlichen und bedingten Ursachen auf eine erste und unbedingte schliessen will. Doch beweis't man auch so wieder nicht, was man beweisen wollte. Denn freilich läßt sich das Einzelne nur in seiner unendlichen Verbindung, das Zufällige nur als im Nothwendigen begründet vorstellen, so wie die Kette der Ursachen freilich immer weiter zurückzuführen scheint bis zu jenem ersten Ringe, der am Throne Jupiters selbst befestigt seyn soll. Ob aber nicht eben das Welt-

als selbst dies unendliche und nothwendige Wesen sey, und ob die Kette der Ursachen nicht wieder in unendlichen Verschlingungen ewig in sich selbst zurückgebogen sey — ob man nicht also, wie Lindner bemerkt, vielmehr durch den Gedanken von der Nothwendigkeit der Welt, als einem selbst nothwendigen, zu dem der Gottheit sich zu erheben habe, das eben ist hier auch wieder die Frage. Aus dem Begriffe des nothwendigen Wesens folgt unmittelbar wenigstens noch nicht, daß dieses auch ein intelligentes, selbstbewußtes seyn müsse, wie z. B. Aristoteles auch wohl einen ersten Beweger dachte, damit aber den lebendigen Gott noch nicht, den wir auch noch auf andern, auf unendlichen Wegen zu suchen haben.

So nun im innersten Denken selbst, im reinen Begriff, der uns — darf man es hoffen? — einen einfach logischen, oder doch ontologischen Beweis, statt aller übrigen, aus innerer Kraft entwickeln wird. Das allerrealste Wesen, grösser als welches nichts kann gedacht werden, so lehrte Anselm von Canterbury, kann auch als existirend, nicht blos im Verstande seyend, gedacht werden, welches das Grössere ist; somit muß das Wesen, grösser als welches nichts kann gedacht werden, auch als existirend gedacht werden, weil es das Größte sonst auch wieder nicht seyn würde. Doch bekanntlich fand schon damals ein Mönchlein, Gaunilo, sich (bei aller Ehrfurcht für die Aucto-

rität des gelehrten Erzbischofs) durch diese angeblich sonnenklare Demonstration dennoch wirklich nicht überzeugt, und schwerlich wird sie — auch zehnmal wiederholt — in dieser Gestalt und isolirt irgend einen Zweifler je überzeugen — von dem nämlich, was in Frage steht. Denn sie besagt überhaupt doch nur dieses: alle Vollkommenheiten oder Realitäten, die überhaupt möglich sind, fassen wir in einen Gedanken zusammen, und nennen den Gegenstand dieses unsers Gedankens das allerrealste Wesen — was freilich existiren muß, wenn überhaupt irgend Etwas existirt, und weil auch weniger als Alles, oder als alle Realitäten, wieder nicht existiren kann, alles wesentlich Mögliche auch nothwendig wirklich werdend gedacht werden muß. Man denkt Alles, und seinen Gedanken selbst wieder von diesem Allem, und überhaupt — was man nur will. Und was ist, das ist, und was man gedacht hat, das hat man in der That auch gedacht! — doch das Weitere will nun auch endlich wohl genauer bedacht seyn. Denn was in Wahrheit zuletzt doch sey, und somit auch vernünftig zu denken sey, das mögte uns das blosse Denken, der ganz reine, endlich leere Begriff, doch wohl am Ende nicht mehr zu sagen wissen, das wird der Geist aus lebendiger Quelle der Weltanschauung und Empfindung vielmehr endlich wieder zu schöpfen haben. Somit ist das ganze Argument zwar subtil, aber auch illusorisch, und man könnte nach demselben Princip

auch die Existenz aller Fabelwesen, der glücklichsten Inseln z. B. beweisen, als welche ohne die Kleinigkeit der Existenz ja nicht die glücklichsten seyn würden; so wie umgekehrt auch gar Manches die Vollkommenheit der Existenz besitzt, was diese Vollkommenheit lieber nicht haben mögte, wie das Böse z. B. — Ja die Existenz des bösen Wesens selbst hätte Anselm aus dem Begriffe wohl ebenso demonstriren können, weil sich auch dieses in der größten Vollkommenheit (auf seine Weise) denken läßt, und weil der existirende Teufel auch wieder vollkommner zu seyn scheint, als jeder andre. Doch diesen wollte der gelehrte Grübler, obgleich ohne Zweifel an ihn glaubend, vielleicht und mit Recht lieber nicht demonstriren, indem sein Blick auf das wahrhaft reale Wesen, auf den guten Geist, gerichtet blieb. So trug er unvermerkt in seinen Gedanken hinein (was aber nicht in den Worten lag) das Ideal nämlich des Guten, nach dessen Verwirklichung der Geist durch eine innere Nothwendigkeit streben muß; und dadurch gewinnt der Beweis wieder Kraft, und rechtfertigt er die Aufmerksamkeit, die ihm neuerlich wieder zu Theil ward. Nur folgt aus seinem Princip auch wieder nicht das Daseyn eines ausserweltlichen Gottes; vielmehr würde diesem, als einem gesonderten, ja so die ganze Realität der Welt abgesprochen, und er wäre also nicht das allerrealste Wesen, welches doch der Begriff war, von dem man aus-

gieng. Eben sowenig hat aber auch die Wendung, welche späterhin Descartes dem Gedanken gab, zum erwünschten Ziele geführt. Denn mit Anselm von dem Begriff der Existenz als einer Vollkommenheit wieder ausgehend mußte er sich von Gassendi daran erinnern lassen, wie die Existenz doch keine Vollkommenheit sey, sondern nur das, ohne welches keine Vollkommenheiten möglich sind, und was er sodann von dem Seinen hinzufügte: die Lehre von der Ursprünglichkeit des Begriffs der Gottheit, auch dieses hat die Feuerprobe der Skepsis nicht zu bestehen vermogt. Denn wäre dieser Begriff ein angebohrner, ursprünglicher, woher die thierische Dumpfheit so vieler Menschenseelen bei solch innerem Gedankenlicht? woher der Zweifel des Skeptikers selbst? So mußte man bekanntlich wieder einlenken, und schon halb zaghaft sagen, die Idee sey zwar wohl angebohren, zugleich aber auch — oft freilich gar sehr dunkel, unentwickelt, sie könne auch bald so, bald wieder anders erscheinen, bald auch gar nicht — was denn auch gar sanft und allmählig zur natürlichen Ansicht ihres natürlichen Ursprungs zurückführt, womit in der menschlichen Erkenntniß zwar Alles wieder licht wird — das Wesen der Gottheit aber und die Weise ihres Daseyns zugleich in ihr altes und heiliges Dunkel zurückweicht — in ein Dunkel, welches Kant daher den Strahlen der theoretischen Vernunft überhaupt undurchdringlich hielt, und zuerst durch das neue

Licht der praktischen nun hoffte erhellt zu haben.

Das höchste Gut, dies sein Gedanke, besteht in der Verbindung der Glückseligkeit aller Vernunftwesen mit ihrer Würdigkeit; doch nur die letztere hängt von ihnen selbst ab; an das ganze oder höchste Gut aber müssen sie aus praktischer Vernunft doch glauben, und somit auch an die Bedingung seiner Verwirklichung, an das Daseyn also eines allmächtigen und allgerechten Geistes, welcher in der intelligibeln Welt der Würdigkeit die Glückseligkeit verbinde, so das höchste Gut verwirkliche und den Endzweck der Welt. Gott also, wie Freiheit und Unsterblichkeit, ein Postulat nur der praktischen Vernunft, die uns das alles wiederherstellen und sichern soll, woran die theoretische so ganz verzweifeln mußte. Populär ausgedrückt: man muß, vernünftigerweise, und aus einem praktischen und auch wohl edlerem Triebe an die höhere Welt vorerst glauben, deren wirkliches Seyn dem Wissen noch zur Zeit unzugänglich blieb: — ein bekanntes, fast zu alltägliches Resultat, könnte man sagen, zu dessen Ausmittelung es so grosser Mühwaltung wohl kaum bedurft hätte, wie die der tiefsinnigen Vernunftkritiken, oder der speculativen Philosophie überhaupt, an die man doch noch höhere Foderungen zu richten gewohnt ist, und die auch mehr zu leisten von Alters her verhieß, ja auch verpflichtet ist. Denn in der That, es kann und darf die Vernunft einer sol-

chen theoretischen Ohnmacht doch nicht auf ewig geständig seyn; sie will und muß — nicht blos praktisch, oder hoffend und wünschend, glauben, nein auch theoretisch zu wissen und zu schauen suchen: die Wahrheit des Weltalls, und in ihr die nahe und allgegenwärtige Gottheit, die Sonne ihres unendlichen Geisterreichs. Doch ein solches Wissen schien dem Königsberger Weisen — dessen Lorbeer — auch so unverwelklich grünen wird — unmöglich, oder transscendent. So beschränkte er sein Wissen zu genügsam auf das Gebiet der Erscheinungen, indeß sein edleres Streben ihn wieder auf den Flügeln des Glaubens in das Land der Wahrheit und des ewigen Seyns erhob — das er jedoch auch hier schon heller hätte erkennen mögen, wenn er dieser Erkenntniß auch nur einen Theil der Kraft und Mühe zugewandt hätte, womit er zu beweisen unternahm, was zu beweisen er nie hätte unternehmen sollen, und auch hoffentlich nie bewiesen hat, jene Antinomien meynen wir der Vernunft, und alle die Trennungen ihrer Gebiete, deren Gewaltsamkeit die Wissenschaft endlich empfinden mußte. Dies gilt denn auch namentlich von der Darstellung seines moralischen Beweises, und von seiner Bestimmung vorzüglich des Verhältnisses der endlichen Intelligenzen zu Gott. Denn nur durch seine Verbindung mit der theoretischen Natur- und Seelen-Lehre gewinnt doch jenes praktische Argument seine ganze überzeugende Kraft. Der Nerv des Beweises liegt wieder in der Unend-

lichkeit und Integrität unsers geistigen Strebens überhaupt, welches theoretisch wie praktisch auf das Ideal, auf Gott und Ewigkeit gerichtet ist. Dieser Nerv aber wird gelähmt, die reine Idee getrübt, wenn man, wie es bei Kant (den Worten nach wenigstens) geschieht, die endlichen Geister in ein solch äusseres, fast nur politisches Verhältniß zu dem unendlichen zu stellen für genügend hält. Denn wie doch sollten die Geister nicht auch selbst zur Realisirung des ganzen höchsten Guts mitwirken, und wo wäre die Gränze dieses Strebens? Wenn die Glückseligkeit nicht von uns abhängt, so wären wir nicht die freien Wesen, wir blieben in der Seligkeit selbst noch von Gott getrennt, weil das Glück dem Vernunftwesen nicht blos von Aussen kann gegeben werden, wo nicht zugleich ein Verhältniß der Liebe und Einigung die Seele selbst mit Seligkeit erfüllt. Zugleich hätte von der andern Seite nach Kant der Mensch selbst wieder eben das Höhere zu thun, die Erringung der Würdigkeit — Gott hingegen in dieser Weltregierung das Geringere, das Hinzufügen der — früher so herabgesetzten — Glückseligkeit — als des mehr äusseren Complements des höchsten Guts, oder er wäre, wie man gesagt hat, der Executor gleichsam des Sittengesetzes in seiner Monarchie, und das Verhältniß also wirklich ein sehr äusseres und fortgesetzt irdisches — eines rechtlichen Anspruches etwa, oder einer Hofnung auf Auszeichnung und Gnade (nach Andern) was

alles der höheren Idee unendlich fremd ist! Sodann soll die Gottheit erst dort, in der intelligibeln Welt, die Tugend belohnen, das Laster bestrafen, während es eine vernünftige Foderung, eine religiöse Sehnsucht ist, daß auch schon hier — hier auf dieser lebens- und leidensvollen Erde, unter und in diesem sternenerhellten Himmel — der Mensch sich frei und selig wissen könne, das Reich Gottes endlich erscheinen sehe. Denn warum, muß hier — der Zweifler nicht blos, nein auch der Forscher und Denker fragen — warum, wenn Gott ist, als das allgütige, allgerechte, weltregierende Wesen, steuert er nicht schon hier der Ungerechtigkeit und Bosheit der Menschen, krönt er nicht schon hier die edlere Tugend mit dem verdienten Lorbeer? Hier noch lauter, als im Gefühl des nur physischen Uebels, erheben sich jene furchtbaren Klagetöne und Zweifel... Und wie kann die seyende Gottheit diese unendlichen Jammertöne ihrer Geschöpfe still und schweigend hören, dies unnennbare Elend regungslos anblicken aus ihrer Seligkeit? Giebt es also eine Vorsehung? Eine allgemeine, sagt man — doch was ist diese, wenn sie nicht auch eine besondre seyn will, und wo wäre eine solche mit Bestimmtheit nachzuweisen? Ein grosser Gedanke zwar ist es, daß Gott zuletzt doch Alles zum Besten kehren werde, und der Tugendhafte wird in diesem Gedanken auch Trost finden, und selbst ihm gemäs handeln, im Glück dankbar emporschauen, im Unglück Geduld

üben, aus jedem Schicksal Gewinn für seine Seele ziehen, und durch keines irgend wankend werden im Guten selbst. Doch wird er unmöglich jedes Unglück an sich schon ein Glück nennen können, und jene Wendung zum Besseren und Besten — geschieht ja so zuerst durch die Menschen selbst, oder durch neue Begebenheiten und Zufälle — nach dem ewigen Gesetz, welches den Lauf der Gestirne ordnet, wie das Gewirre der menschlichen Gefühle und Gedanken. — „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz?“ — spricht der kühne Titanide wieder — und blickt verwegen empor, bis ein Strahl der ewigen Liebe in seine wilde Seele dringt — und ihre dunkeln Abgründe erleuchtet, und ihre stürmischen Bewegungen in Harmonien der Liebe selbst verwandelnd auflös't. — So blieben auch in Kants, wegen ihrer ethisch reinen Principien sonst mit Recht gepriesenen, Religionsphilosophie noch immer manche Zweifel und Bedenklichkeiten unaufgelößt; die zwiefache Vernunft, und die zwiefache Weltordnung blieb der Vernunft selbst ein Anstoß, und so mußte sie alsbald eine gediegenere Einheit ihrer selbst, ein innigeres Band der Seele mit der Welt und mit Gott, in ihrer religiösen Idee wieder herzustellen suchen. Dieses war der grosse Gedanke Fichtens, dessen — nur zu kühn forteilender und dictatorischer — Idealismus jenen Gegensatz einer theoretischen und praktischen Vernunft in der Idee einer Schöpferkraft des sich selbst setzenden, producirenden, reinen

Geistes oder Ichs wieder aufhob, und so, unter andern in seiner Anweisung zum seligen Leben, die (jedoch später etwas modificirte) merkwürdige Lehre vortrug: das Eine freie Ich theile sich in ein zu vollendendes System von Individuen, welche Theilung zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden, Grundform des Daseyns gehöre; wie in ihr ursprünglich das Seyn sich gebrochen, so bleibe es gebrochen in alle Ewigkeit, und es könne daher kein so gesetztes Individuum jemals untergehn; in sie sey das göttliche Wesen zu unendlicher Fortentwickelung, nach der absoluten, im göttlichen Wesen selbst gegründeten Regel, wie ausgetheilt, jedes als selbstständig habe eine durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebende Freiheit, und eine Ansicht und Genuß seines Antheils an dem absoluten Seyn u. s. w. — Merkwürdig allerdings ist diese Lehre, und erinnert an die Idee des Spinoza: von der intellectualen Liebe der Seele zu Gott, als einem Theile der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst (Ethik V. 36). Wie ähnlich, und wie verschieden wieder, diese beiden grossen Geister und ihre tiefsten Gedanken! — In der grossen Idee der Einigung, des ewigen Bandes endlicher Geister mit dem unendlichen, sind ihnen, wie wir wissen, später andre tiefsinnige Denker gefolgt, wenn auch sonst in der Methode und in vielen besondern Richtungen der Speculation von jenem Heroen des Idealismus, wir meynen Fichte, abweichend. — Uebrigens bleibt es, für die Re=

ligionswissenschaft wie für die Wissenschaft überhaupt, jetzt und auf immer die grosse Aufgabe, die kühn umfassende und energisch wirksame allgemeine Idee in ihrem ganzen Gebiet und in jedem zu unterscheidenden Ort desselben in der höchsten Klarheit und Bestimmtheit wiederzufinden, darzustellen, anzuwenden. Denn nur die vollkommen deutliche, und durchgängig bestimmte Erkenntniß ist wahrhaft Erkenntniß; — sie beziehe sich auf dieses kleinste Wesen der Welt, oder auf jenes unendliche — Wesen der Wesen, dessen reiner Erkenntniß wir uns zwar nur ins Unendliche werden nähern können, jedoch auch dieses selbst nur nach demselben Gesetz der Besonnenheit und des bestimmtesten wissenschaftlichen Bewußtseyns, durch welches allein wir: im Geschöpf den Schöpfer erblicken werden.

Und nun also, hören wir den ungeduldigen Leser fragen, das Resultat, dein eigner Glaube, wenn auch nicht Wissen — ein hoffentlich reiner Theismus, siegreich sich erhebend über die Trümmer des pantheistischen Irrthums? — Wir jedoch mögten selbst lieber nur noch die Fragenden seyn, oder, wie jener Alte, eine stets wachsende Zeit des Bedenkens uns fodern dürfen. Denn die Wahrheit ist es wohl, daß wir in Liebe vereint, wechselnd fragend und uns belehrend, ewig suchen, und nur in der Unendlichkeit den Unendlichen finden sollten. So fühlen, so denken wir es, und wollen

nicht weiser, noch wissender — nur scheinen, als wir zu seyn es uns bewußt sind, und Andern es zu bewahrheiten vermögen. Denn was den größten Geistern aller Zeiten noch nicht gelang, so lange sie nur wie im Spiegel sahen, das wird auch uns nicht gelingen . . . Wohl aber dürfen auch wir, und darf jeder mit uns und nach uns — einstimmen in die unendliche Hymne, mitkämpfen um die Palme des geistigen Friedens, der nur da ist, wo Gott in seiner Wesenharmonie wie in einem Silberblicke der Gedanken uns erkannt ward — in diesem schon der Ewigkeit zurückgegebenen Augenblick, wie in sich thürmenden Aeonen. Wir empfinden und erkennen ihn — in dem lichten Selbstbewußtseyn der forschenden Vernunft, die ein Strahl und Funke seines Urlichts allen heitern und friedlichen Geistern einhellig von Anbeginn der Dinge begrüßt ward. Und so verstehen wir auch wieder — aus diesem Bedürfniß des Anschauens der nahen, der seyenden und lebenden Gottheit — den Glauben so vieler edler Geister an ihre besondre und unmittelbare Verkündigung. Wir verstehen und begreifen diesen allgemeineren Glauben, wir ehren seine Redlichkeit und bewundern seine Kraft, ohne daß uns jedoch dadurch allein seine gegenständliche Wahrheit auch schon entschieden wäre. Und wie diesen allgemeineren, so auch den mehr besondern der edleren Theosophen und Mystiker; — wie dringend wir auch sonst den Zögling der Musen, und der höchsten Muse der Philosophie,

gegen die nur zu leichten Verirrungen solcher überschwenglicher und dunkler Gefühle warnen, und die strengste Weise der Forschung und der Begründung seiner Erkenntniß ihm zur Pflicht machen — zu einer Pflicht, die so entschieden und ewig ist, als ewig die Wahrheit Wahrheit, und jeder Lüge und Täuschung fremd ist. Wir begreifen endlich die Furcht, ja den Schauder eines tiefer bewegten Gemüths vor jenem frevelhaft witzigen Gespött, so wie vor jenem halben, lauen oder gar kalten — Vernünfteln, worin die Vernunft selbst noch unentschieden und kraftlos blieb, da sie vielmehr selbst das kräftigste und verständlichste Wort Gottes in der Seele seyn sollte. Ja das Schweigen Gottes hätte — bei so todter und stummer Rede — etwas Furchtbares, wenn er — wirklich schwiege, wenn die Liebe, die Tugend und Wahrheit nicht schon seine Worte selbst wären.

Zum Schluß in gedrängter Wiederholung also noch das Ergebniß, das weder abgeschlossene jedoch noch auch dogmatisch abgesprochene, unsrer philosophischen Betrachtung über die Welt, über die selbstbewußte Seele, und über ihr letztes und ewig ersehntes Ziel.

Ein unendliches, und unendlich verschlungenes, und in sich sebst bewegtes Wesen also ist. Wir nennen es die Welt, das All der Dinge, und seine Massen, wie seine Atome, sind dem betrachtenden

Blicke belebt, dem Nichtseyn des Todes oder der Trägheit entnommen, kräftig geworden und wirksam für ewig. Es ist — es war also — unabsehbar die Ferne; der Punkt des Ausgangs der Dinge in geheimnißvolle Nacht gehüllt — die der Strahl der lebendigen Betrachtung jedoch mit unendlich erweitertem Rückblick erhellen will. Und diese seyende Natur, und ihre Wesen alle, vom leuchtenden Tagesgestirn bis zum verrinnenden Thautropfen oder dahingewirbelten Sonnenstäubchen, regen, bewegen und verändern sich — wirken nach dem ewigen Gesetz eines unerschütterten Seyns und Werdens der Nothwendigkeit. Sie leiden und sie wirken, was sie können und müssen — blind zuerst und gefühllos, gleichgültig gegen das zarte und tiefe Leben der Empfindung, gegen den erhabenen Zweckbegriff des Sehers und Herrschers der Erde. Denn schon erwachte aus der Fülle der Weltkraft auch seine Seele. Sie erkennt die mächtigen Kräfte alle, und ihre stille Gesetzlichkeit; sie leidet ihre tiefen Schmerzen und fühlt die verletzenden Streiche des unerbittlichen Schicksals. — Doch sie denkt auch dieses furchtbare selbst — sieht das Gesetz im Lichte ihrer Betrachtung selbst sich erhellen und mildern, und erkennt es endlich als ein ewig vertrautes wieder. Ruhig sieht der sterbliche Mensch die Töchter der Nacht seinen Lebensfaden entwirren und fortspinnen, und bald zerschneiden — und gelassen, wie der Dichter sang, auf Grazien und Musen hingestützt empfängt er in

williger Brust das drohende Geschoß von dem sanfteren Bogen der ewigen Nothwendigkeit. — Doch es verstärkt sich der Schmerz, und dringt tiefer in die Seele. Eine räthselhafte Gewalt hat ihr Heiligthum selbst entweiht, ihre Unschuld vergiftet, die bessere Seele der Seele verkehrt, daß sie sich selbst nicht mehr kennt, und den Blick mit Entsetzen von dem entstellten Bilde abwendet. Rettung sucht sie auf allen Wegen aus diesen nicht erträglichen Qualen — träumt und sieht: die bösen Geister, und ihre wilden Kämpfe in überweltlichen Kreisen und das Versinken in den düster flammenden Abgrund eines ewigen Verderbens. — — Doch das heitre Morgenlicht kehrt wieder, und auch diese furchtbaren Gestalten weichen wie Schatten der Nacht zurück. Die Seele hat ihre Träume verstanden. Eine ruhigere Klarheit, ein reineres Feuer glimmt in ihrer Tiefe. Sie hat die Kraft der Tugend in sich befestigt, die wilden Stürme in ihrem Inneren gebändigt, und das Zerrbild ihres Wesens vernichtet. Gute und befreundete Geister wandeln mit einander die rauhe, doch heitre Bahn der Tugend, ihre Blicke aufwärts gerichtet zu den ewigen Gestirnen ihres wesenhaften Himmels, in deren lichten und freien und schön geschmückten Kreisen sie wiederzufinden hoffen die Wesen ihrer Liebe, und mit ihnen ewig zu wachsen an Erkenntniß und Kraft der Tugend. Denn die Seele will schon hier mit reinem Streben das Bessere, und glaubt in der Unendlichkeit ihrer Liebe

den Tod schon überwunden, ein ewiges Leben errungen zu haben. — Dunkel also der Seele Ausgang — licht und herrlich gestaltet ihr Ziel. In der bewegten Mitte ist sie schauend und fortschreitend — und die Zeiten ihrer Verwandlungen sind ihr wie Wellen und Wogen, wie harmonisch erzitternde Töne des Daseyns, ihres ewigen Daseyns selbst. In dieser Harmonie, nach ihren Gesetzen, denkt die Seele, will sie lösen ihrer Erkenntniß, ihres Strebens ewige Aufgabe, welche diese ist: dem Anfang das Ende zu verknüpfen, Gott, den Geist, zu schauen als ein Wesen ihrer Anbetung und ihrer Liebe, die sie ihm allein, nicht der träumenden Natur, nicht des Schicksals fühllosen Gesetzen zollen kann.

So denkt, so empfindet und erkennt die endliche, die scheinbar sterbliche Seele so tief, so rein sie es vermag, den Unendlichen, das ewige und unsterbliche Wesen Gottes, des Geistes, der in einem Reiche, in einer Harmonie der Geister sich spiegeln, unendlich widerstrahlen wollte.

In diesem Geiste denkt sie die höchste Weisheit und Erkenntniß selbst, für die nichts zu groß ist, noch auch zu klein, welche die Himmel und die Gestirne, und alle Gesetze kennt und ordnet, und auch den Sand am Meere zählen und die Atome bestimmen wird — und zu dieser Erkenntniß streben in diesem Geiste auch wir.

In Gott, wie er in der Natur seinen ewig unerschütterten Grund hat, ist die Allmacht, und das allbeherrschende Gesetz, ohne welches kein Sperling vom Dache fällt, das unsre Jahre bestimmt hat, und jede Welle unsrer Brust — wie die Wellen und Stürme der Welten — bewegt und wieder sänftigt. Allgegenwart auch ist diese Allmacht, Ewigkeit, Ablauf, ewiger, der Zeiten in das ewig neu bewegte Meer dieser Ewigkeit selbst.

In Gott ist die Unendlichkeit der Liebe, und in dieser Liebe auch das Räthsel vom Uebel der Welt gelös't, das als eine finstre Wolke an seinem Himmel — nur vorüberschwebte. Denn in ihm sind alle Räthsel klar geworden, alle Widersprüche gehoben, alle Thränen getrocknet, jeder Mißton der Klage in Harmonien aufgelös't, alle Feindschaft zur milden Liebe zurückgekehrt. In ihm ist kein Böses mehr kräftig, den Sündern allen ist Sühne geworden, das Höllenreich selbst ist vernichtet — alle Geister gerettet, selig und friedlich alle in seiner Seligkeit stiller Allmacht.

Auf diesen allgegenwärtigen Gott in uns sey so stets das innere Auge unsrer Seele gerichtet. Zu ihm erhebe sie sich auf den Flügeln des stillen Gebets, wie in den Hymnen der friedlich vereinigten Wesen, welche Gott als die Liebe, und nur als sie — endlich erkannten. Denken wir, daß

wir unter den Augen dieses Gottes wandeln, daß er die tiefsten Falten unsers Herzens durchblickt, Alles weis und vorschaut, gerechter Vergelter ist. Er ist dir ewig nah, ist mit dir, ist in dir. Ihm sey dein Leben ein freier, ein freudiger Opferdienst, und sanft in ihm und ruhig dein Tod.

In ihm begegnen sich die verklärten Geister wieder, dieser Einklang der Liebe und Seligkeit ist sein Wesen. Er ist, er erkennt sich selbst, wenn dieser Tag des Geisterlebens anbricht.

Verbesserungen

zum dritten Theil.

Seite.	Zeile.	
455	8	v. u. ist das und zu löschen.
482	2	fehlt die Ueberschrift: Entwickelung der auf die praktischen Vermögen der Seele sich beziehenden Begriffe.
484	7	st. Masse lies: Maasse
528	9	lies: bedarf noch kaum u. s. w.

Zum vierten und letzten Theil.

5	2	ist das nicht zu löschen.
6	3	v. u. l. übrigens, weil sie fortschreiten, auch u. s. w.
16	5	u. 6 l. jedes jedes.
26	2	v. u. st. Herren l. Heroen.
61	8	st ihrem l. ihren.
66	5	st. rosenbegränzten l. rosenbekränzten.
71	6	v. u. st. freundlich l. freilich.
85	2	u. 3 ist der Absatz der Zeilen ein Versehen.
107	8	v. u. st. wüßte l. müßte.
127	6	v. u fehlen die Worte: d. h. die Möglichkeit war freilich da, und uns angebohren, daß u. s. w.
200	8	v. u. st. Blanke l. Planke.
286	7	v. u. st. Geräthschaften l. Geräthe schaffen.
294	12	v. u. ist nach quilibet das Komma zu löschen.
301	6	v. u. st Wage l Wege.
358	3	ist nach wohl das Komma zu löschen.
381	7	ebenso nach zugleich.
391	10	st. verschiedenen l. verschieden.
457	7	v. u. st. ἀντιπεποιτός l. ἀντιπεποιθός.
478	9	ist vor berechtigt das Semicolon zu löschen.
518	1	v. u. st. leiter l. leider.
519	10	st. hin l. hier.
—	2	v. u. ist nach paroles das Komma zu löschen.
549	10	u. 2 v. u. l. vorbereitet und reitzendste.
556	8	fehlt vor ἄριστος die Klammer.
575	8	st. der l. das.
587	3	v. u st. ihr l. ihre.
645	5	l. und nun umzog u. s. w.
—	12	st. einen l. eine.

Bei dem Verleger dieses sind früher erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten.

Berger J. E. v. allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft, 1r. Thl. Analyse des Erkenntnißvermögens oder der Erkenntniß im Allgemeinen. gr. 8. 1817. 1 Thlr. 6 gr.

derselben 2r Theil Grundzüge zur philosophischen Erkenntniß. gr. 8. 1821. . . 2 Thlr. 6 gr.

derselben 3r Theil, Grundzüge zur Anthropologie und Psychologie. gr. 8. 1824. . 2 Thlr. 8 gr.

dessen philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls 1r Theil allgemeinere Blicke. gr. 8. 1808. . 1 Thlr.

dessen die Angelegenheiten des Arztes. 2te Ausgabe. 8. 1796. . . . 5 gr.

derselbe über das Gesindewesen, besonders in sittlicher Hinsicht. 8. 1794. . . 4 gr.

derselbe über den scheinbaren Streit der Vernunft wieder sich selbst in Religionssachen. gr. 8. 1818. 8 gr.

Cicero, M. T. 5 Bücher tusculanischer Untersuchungen Uebersetzt m. Anmerk. von H. D. A. Sonne. gr. 8. 1824. . . 1 Thlr. 2 gr.

Dahlmans, Prof. A. C. Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte 1ster Band. gr. 8. 1821. 2 Thlr. 4. gr.

desselben Werks 2ten Theils 1 Abtheilung, Herodot aus seinem Buche, sein Leben. gr. 8. 1824. . 1 Thlr.

desselben 2ten Theils 2te Abtheilung: Beckers, A. Vorarbeiten zu einer Geschichte des zweiten punischen Krieges, gr. 8. 1824. . . 1 Thlr.

Friedrichs, G. H. Phaläna oder Leben, Tod und Auferstehung. Ein Versuch, den Glauben an die Unsterblichkeit die Seele zu erneuern und zu beleben. Mit einem biographischen Vorwort von Prätzel 8. 1821. 22 gr.

v. Gerstenberg, H. W. an Karl v. Willers über ein gemeinschaftliches Princip der theoretischen und praktischen Philosophie. gr. 8. 1821. . . 6 gr.

Lindenhan, A. E. Unsterblichkeit, ein Gedicht in 2 Gesängen 8. 1823. . . 12 gr.

Neuberts, D. A. W. allgemeine Darstellung der Grundvermögen der menschlichen Seele, nebst Andeutungen über die allgemeinsten Beziehungen Gottes zur Schöpfung. Mit 2 Tafeln in Steindruck. 8. 1821. 20 gr.

dessen Religion und Sittlichkeit. gr. 8. 1818. 14 gr.

Reinhold, C. L. die alte Frage: Was ist Wahrheit? gr. 8. 1820. . . . 18 gr.

Schulze, J. H. über den hohen Werth der Vernunftreligion und über das unveräußerliche Recht der Vernunft in Sachen des Glaubens zu urtheilen und zu entscheiden. gr 8. 1821. . . . 8 gr.

Wedals, G. W. A. Wahrheit und Wahrscheinlichkeit aus 40jährigen Forschungen dargestellt. 8. 1823. 2 Thlr.
